مشكلات فلسفية

المشكلة الخلقية

الدكتور زكريا إبراهيم

المشكلة الخلقية

مشكلات فلسفية

(٦)

المشكلة الخلقية

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

الطبعة الثالثة
١٩٨٠

الناشر : مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

دار مصر للطباعة

« . . . كل شجرة صالحة تُثمِر ثمراً جيّدًا ، والشجرة الفاسدة تُثمر ثمراً رديًا . لا تستطيع شجرة صالحة أن تُثمر ثمـراً رديًا ، ولا شجرة فاسدة أن تُثمر ثمراً جيّداً . كل شجرة لا تثمر ثمراً جيّداً تُقطَع وتُلقَى فى النـار . فمن ثمـارهم تعرفونهم . . . »

المسيح

« شيئان لا يفتآن يبعثان فى النفس الإعجاب والروعة : السماء المرصّعة بالنجوم من فوق ، والقانون الخلقى فى باطنى . »

كانْت

« . . . إنّ ما كان فى استطاعة غيرك أن يفعله ، لا تَفعَله ، وما كان فى استطاعة غيرك أن يقوله ، لا تَقُله . . . بلْ حاولْ دائماً أن تخلق فى نفسك — بكل صبر وأناة — ذلك الموجود الفريد الذى هيهات لغيرك أن يقوم بديلاً منه . »

أندريه جيد

تصدير

ليس هذا الكتاب أول عهد لنا بالمشكلة الخلقية : فقد سبق لنا أن تعرضنا لدراسة « الحرية الأخلاقية » و « علاقة الفكر بالإرادة » فى كتابنا « مشكلة الحرية » ، كما سبق لنا أيضاً أن تصدّينا للبحث فى « مشكلة الشر » فى كتابنا «مشكلة الإنسان » ؛ فضلا عن أننا قد عنينا كذلك بدراسة « أخلاق الواجب» فى كتابنا « كانت أو الفلسفة النقدية » ، إلى جانب اهتمامنا بتحليل موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الخلقية فى كتيب صغير لنا بعنوان « الأخلاق والمجتمع» ، وحرصنا على دراسة بعض الفضائل الأخلاقية كالمحبة والغيرية والتعاطف فى كتابنا « مشكلة الحب » . . . الخ . ولا يفوتنا كذلك أن نشير إلى كتابنا « مبادئ الفلسفة والأخلاق » الذى حاولنا فيه أن نقدم للطالب المبتدئ خلاصة مركزة لأهم قضايا الأخلاق الفلسفية كالضمير ، والخير والشر، والواجب، والمسئولية، والجزاء ، وغير ذلك . ولكننا نحاول — اليوم — أن نعاود النظر إلى « المشكلة الخلقية » فى ضوء ما استجد من أبحاث فلسفية فى هذا المضمار ، آملين أن يجد القارئ فى هذه المحاولة الجديدة دراسة جدية تسد فراغا فى صميم ثقافته الفلسفية .

ونحن نلاحظ — مع الأسف الشديد — أن مادة « الأخلاق » قد أصبحت فى السنوات الأخيرة أقل مادة فلسفية تحظى باهتمام الباحثين ، لدرجة أن عدد الدراسات التى ظهرت فى المجال الأخلاقى قد كان ضئيلا إلى أقصى حد ، بينما ظفرت المسائل السياسية ، والأيديولوجية ، والاجتماعية بالقسط الأوفر من الاهتمام . وقد كانت مناهج التعليم عندنا — حتى الماضى القريب — تفسح لمادة « الأخلاق » مجالا غير قليل ، جنباً إلى جنب مع مادة « التربية الوطنية » ؛ ولكن الظاهر أن هذا المجال قد أخذ يضيق ، حتى اختفت — أو كادت — مادة « الأخلاق » من

برامجنا التعليمية ، وأصبح الاهتمام بالمشكلات الخلقية مجرد حديث يتجاذبه رجالات التعليم والتربية ، دون أن يحاولوا إثارة القضية على الصعيد الفكري البحت . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون « الأخلاق » هي آخر مادة فلسفية تناولتها أقلام المفكرين العرب — في الأعوام الأخيرة — إذ قد وقر في نفوس الكثيرين أن حل « المشكلة الاقتصادية » سيكون هو الكفيل — وحده — بحل « المشكلة الخلقية » ، وكأن التفكير في « الأخلاق » مجرد شرف فكري لا موضع له في عهد الأزمات ! وأما الذين ارتأوا أن المهم في « الأخلاق » هو القدوة والمثال ، لا الأحاديث والأقوال ، فقد راحوا يعلنون عدم جدوى « الأخلاق النظرية » ، بحجة أنها مبحث عقيم لا غناء فيه ولا طائل تحته ، خصوصاً وأن أهل النظر الفلسفي لم يكونوا يوماً أفضل الناس أو أكثرهم تخلقا ! وهكذا قذف بمادة « الأخلاق » إلى زوايا النسيان ، وأصبح الكثيرون يظنون أنه لم يعد هناك موضع لإثارة تلك المشكلة الفلسفية العتيقة : « مشكلة الأخلاق »[1] .

بيد أن بعض رجالات الفكر الإنجليزي المعاصر — من أمثال مور Moore وآير Ayer واستيفنسون C. L. Stevenson ، وتولمين Toulmin وأورمسون Urmson ، وهير R. M. Hare وغيرهم — لم يلبثوا أن حولوا اهتمام فلاسفة الأخلاق نحو اللغة المستخدمة في كتابات أهل « الأخلاق الفلسفية » ، فراح الباحثون يحللون القضايا الأخلاقية ، ويكشفون عن طابعها الوجداني ، ويقارنون بينها وبين اللغة المستخدمة في المنطق أو العلم (مثلا) ، كما راح قوم منهم يستقصي طبيعة « الأحكام التقييمية » الجارية على أقلام فلاسفة الأخلاق ، بينما عني البعض الآخر منهم بدراسة « اللغة الوصفية » (أو شبه الوصفية) المستخدمة في مجال النظر الأخلاقي بصفة عامة . . الخ . وهكذا تحول اهتمام الباحثين من « المشكلة الخلقية »

---

(١) ارجع إلى مقالنا : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، المنشور بمجلة « الفكر المعاصر » العدد ٣٢ — أكتوبر سنة ١٩٦٧ — ص ١١ — ١٧

— بمعناها المحدد — إلى مشكلة أخرى « ميتا — أخلاقية » Meta — Ethical ألا وهى مشكلة « لغة الأخلاق » . وكان من نتائج هذا التحول أن دعت الحاجة إلى التمييز بين الجانب العلمى للمشكلة الخلقية ، ألا وهو جانب النظرية الأخلاقية من جهة ، والجانب العملى (أو التطبيق) للمشكلة ، ألا وهو جانب الحياة الخلقية من جهة أخرى . وهم يبررون هذه التفرقة بقولهم: إن مشكلات الفلسفة الأخلاقية مختلفة — اختلافا نوعياً — عن تلك المشكلات التى تواجه الفاعل الخلقى ، أو حتى رجل الأخلاق . وآية ذلك أن لغة النظرية الأخلاقية مختلفة — من حيث طرازها المنطقى — عن لغة الأخلاق التى يستخدمها الفيلسوف التقليدى : إذ أن لغة الأخلاق الفلسفية لغة « من الطراز الأول » ؛ بمعنى أنها تعرض لمسائل الخير والشر والواجب وأنواع الفضائل وغير ذلك ، فى حين أن لغة النظرية الأخلاقية هى لغة من طراز أسمى (منطقياً) : بمعنى أنها لا تتعرض إلا لمعنى أو بناء اللغة السابقة (أعنى اللغة الفلسفية التى قلنا عنها إنها من الطراز الأول) وقصارى القول أن الموضوع الذى أصبح يستأثر اليوم باهتمام الكثير من الباحثين فى مضمار الأخلاق إنما هو موضوع « النظرية الأخلاقية » ، لا مشكلات الحياة الأخلاقية العملية ، ومن ثم فقد استحالت « الأخلاق » إلى « ميتا — أخلاق » وحلت مشكلة « اللغة الأخلاقية » محل مشكلة « الحياة الخلقية » [1].

ولئن يكن من العسير على الباحث المنطقى أن ينكر أهمية تلك الدراسات اللغوية التى يضطلع بها بعض رجالات المدرسة الإنجليزية من علماء الأخلاق ، إلا أن أحداً لا يتصور أن تقضى أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم « المشكلة الخلقية » بوصفها إشكالا حيا يعيشه موجود تاريخى لا يكاد يكف عن التساؤل : « ما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ » . فليس فى استطاعة الأبحاث المنطقية التى يجريها

---

(1) Cf. Kerner : "The Revolution in Ethical Theory.". Oxford, Clarendon Press, 1966, pp. 1 — 2.

أمثال هؤلاء الفلاسفة على الأخلاق أن تقضى بجرة قلم على المشكلة الخلقية التقليدية ، بكل ما تنطوى عليه من جـدية ، وخطورة ، وقلق وجودى . وما دامت وصفا حياً شاملا للخبرة البشرية فى مجموعها ، فستظل المشكلة الخلقية إحدى المشـكلات الفلسفية الهامة التى تؤرق بال الفيلسوف بوصفه إنسانا تاريخيا يحيـا فى مجتمع ، ويعانى الـكثير من الخبرات الخلقية ، ويجد نفسه ملزماً بتحقيق مصيره .

بيد أن ظاهرة « التهرّب من الذات » قد حدت بالـكثيرين إلى العمل على إسقاط المشكلة الخلقية من حسابهم الخاصّ ، خصوصاً وقد جاءت الحياة الآلية الحديثة ، فقضت على « الحياة الباطنية » للـكائن البشرى ، وجعلت منه إنساناً خاوياً . والواقع أن الإنسان المعاصر — فى ظل النظام الرأسمالى — قد استحال إلى مجرد « سلعة » ، فأصبح يَعُدّ قواه الحيوية مجرد « رصيد » يضعه موضع الاستثمار ، بُغية الحصول على أكبر قسط ممكن من الربح ، وفقاً لما تقضى به حالة السوق ! وهكذا أصبحت العلاقات البشرية — فى المجتمع الرأسمالى الحديث — خاضعة تماماً لقوة منظمة كبرى هى « السوق » ، ولم يعد من الغرابة فى شىء أن نجد إنسان القرن العشرين يجعل طمأنينته النفسية رهناً بالبقاء إلى جوار القطيع ، دون أن يكون فى وسعه مخالفة أنماط جماعته فى التفـكير والوجدان والسلوك . صحيحٌ أن المجتمع الرأسمالى هو فى حاجة دائماً إلى أفراد يشعرون بأنهم أحرار مستقلون ، ولا يجدون أنفسهم مستعبدين لأى مبدأ أو سلطة أو ضمير ، إلا أنه فى الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع ، وأن يَقْبلوا عن طيب خاطر على فعل ما يُطْلَبُ منهم أداؤه ، وأن يتـكيفوا مع الجهاز الاجتماعى دون أدنى احتكاك أو اصطدام . ومن هنا فإن الفرد — فى ظل النظام الرأسمالى الحديث — إنما يُوَجَّهُ دون قَسْر ، ويُقَاد دون حاجة إلى قائد أو زعيم ، ويُدْفَع به إلى الأمام دون ما هدف أو غاية ، اللهمّ إلّا لـكى يكون ترساً صالحاً

فى الآلة الاجتماعية ، بحيث يتصرف ، ويعمل ، ويؤدى وظيفته ، دون أن تكون له أية مبادأة شخصية ، أو أى نشاط مستقل .[1]

ولكن ، على الرغم من أن كل فرد فى المجتمع الحديث قد أصبح أحرص ما يكون على البقاء إلى جوار الآخرين ، إلا أن كل تلك الأساليب المشتركة أو الطرق الموحدة التى أصبح الناس يصطنعونها فى الأكل والشرب والحب والزواج والعمل والتسلية وقضاء العطلات وما إلى ذلك ، لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من شعور كل واحد منهم بـ « العزلة » ؛ ومن هنا فقد تزايد لدى الكثيرين الإحساس بالخواء ، والغربة ، وعدم الطمأنينة ، والقلق ؛ وكان من آثار هذه العزلة البشرية الأليمة أن نشأ لدى الكثيرين إحساس مَرَضى بالإثم . صحيحٌ أن الإنسان الحديث قد حاول القضاء على هذا الشعور الأليم بالوحدة عن طريق « روتين » الحياة البيروقراطية الآلية ، كما حاولت التغلب على يأسه اللاشعورى بروتين التسلية والاستهلاك السلبى للأصوات والمشاهد التى تقدمها له صناعة التسلية ؛ فضلاً عن التجائه إلى لذات شراء الأشياء الجديدة ثم استبدالها بغيرها . . . الخ ؛ ولكن كل هذه الأساليب المصطنعة فى القضاء على شعور الفرد باغترابه عن ذاته : Alienation لم تستطع أن تحقق له الشعور بالأمن أو الإحساس بالطمأنينة . ومن هنا فإن استهلاك السلع المختلفة من أغذية ، ومشروبات ، وطباق ، وأفلام ، وكتب ، ومحاضرات ، ومشاهد ، وأصدقاء ، وعلاقات جنسية وما إلى ذلك ، لم يكن من شأنه سوى أن يزيد من شعور الفرد بالخواء Vide ، خصوصاً وقد أصبحت الموضوعات الروحية نفسها فى مجتمعه مجرد موضوعات للمبادلة والاستهلاك ![2]

---

(1) Cf. Erich fromm : "The Art of Love", London, Unwin, 1962, pp. 62 — 64.

(2) ارجع أيضاً إلى كتاب فروم : « المجتمع السليم » Sane Society (الترجمة العربية للأستاذ محمود محمود) .

والواقع أنه إذا كان ثمة شيء قد أصبح الإنسان المعاصر مفتقراً إليه ، فما ذلك الشيء سوى الوعي الأخلاقي الذي يمكن أن يوقظ إحساسه بالقيم . وحسبنا أن نمعن النظر إلى حياة الإنسان الحديث ، لكي نتحقق من أنها حياة سطحية خاوية ، يعوزها عمق الاستبصار ، وينقصها كل إحساس بالمعنى أو القيمة ، خصوصاً وأن الحياة الآلية الحديثة قد جعلت من وجود المخلوق البشري وجوداً مزعزعاً لا سكينة فيه ولا تأمل ، بل مجرد حركة وسرعة وتعجل . وقد لا تخلو حياة الإنسان الحديث من جهد ونشاط ، ولكنه جهدٌ لا غاية له ، ونشاطٌ لا هدف له ، اللهمّ إلا إذا قلنا إن هذا الهدف هو التنافس الذي لا يخفي وراءه أيّ تأمل أو تفكير . ولو حاول الإنسان الحديث أن يتوقف لحظة ، لوجد نفسه محمولاً على تيار اللحظة التالية ، دون أن يملك من أمر نفسه شيئاً ! وكما أن مطالب الحياة الخارجية تتصارع فيما بينها ، ويطرد بعضها البعض الآخر ، فكذلك تجيء الانطباعات ، والإحساسات والخبرات ، فيحاول كل منها أن يقتلع الآخر ، لكي يحلّ محله .

والظاهر أن الإنسان الحديث قد أصبح يبحث دائماً عن أحدث الأشياء وأكثرها جدة ، فهو يجد نفسه محكوماً دائماً بالجديد المستطرف ، حتى قبل أن تكون الفرصة قد أتيحت له لتذوّق ما مرّ به من تجارب ، أو للتمعّن فيما مرّ به من أحداث ! وهكذا صارت حياتنا انتقالاً من إحساس إلى إحساس ، ومن خبرة إلى خبرة ، دون أن ننفذ إلى شيء ، أو نتوقف عند شيء ، أو نتعمق شيئاً ، حتى لقد تبلدت (أو كادت) حساسيتنا بالقيم ، فأصبحنا نقتصر على اجترار بعض الأحاسيس الشهوانية التافهة !

ولم يعد الإنسان الحديث موجوداً قلقاً ، مُتهوّراً ، متبلداً فحسب ، بل لقد أصبح أيضاً كائناً سطحياً لاشيء يلهمه ، ولا شيء يمسّه ، ولا شيء يحرّك كوامن وجوده الباطني ! ومهما يكن من أمر تلك الابتسامة السطحية التي قد نلقى بها الكثير من الأحداث والأشخاص ، فإننا — مع الأسف الشديد — لم نعد نفطن

إلى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص . وربما كان أعجب ما في «الإنسان الحديث» أنه قد أحال عجزه عن الإعجاب (أو التعجّب) : Nil Admirari إلى عادة متأصلة من عادات حياته ، فلم يعد يستشعر أية دهشة ، أو أى تعجب ، أو أية حماسة ، أو أىّ إجلال ! ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلوباً سهلاً من أساليب الحياة : فليس من الغرابة فى شىء أن نجد الإنسان الحديث مرتاحاً إلى هذا الأسلوب السطحى من أساليب الحياة ، دون أن يفطن إلى ما يكمن وراءه من « خواء باطنى » : Inner Vacuity . وقد لا يكون عصرنا هو أول عصر من العصور التاريخية التى ظهرت فيه مثل هذه الأوضاع الحضارية الخطيرة ، ولكن من المؤكد أن هذه الضحالة فى الإحساس بالقيم قد اقترنت دائماً (حيثما ظهرت) بأعراض الضعف والانحلال ، والجدْب الباطنى ، والإحساس العام باليأس أو التشاؤم . ولا سبيل إلى علاج هذا المرض ، اللهمّ إلّا باستثارة ما لدى الإنسان من قدرة على الدهشة (أو التعجب) ، من أجل دعوته إلى رؤية القيم ، والإحساس بثراء الحياة . والحق أن رجل الأخلاق هو على النقيض تماماً من الرجل المتعجّل المتهوّر ، أو الرجل الغليظ المتبلّد ، وقد كان القدماء يسمّون « الحكيم » باسم « الرجل العارف » Sapiens ، ولكنهم كانوا يعنون بالمعرفه هنا « الذوق » ، فكان الإنسان « العارف » عندهم هو الإنسان « المتذوّق » : Taster . وهارتمان يشرح لنا معنى « الإنسان المتذوّق » فيقول إنه المخلوق ذو البصيرة الذى يصحّ أن نطلق عليه اسم « رائى القيم » : Seer of values . ولو أننا فهمنا « الأخلاق » بمعناها الواسع ، لكان فى وسعنا أن نقول إن رجل الأخلاق هو ذلك الإنسان الواعى الذى يتمتع بقوة نفّاذة تعينه على تذوّق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء ، وخصوبة ليس من الضرورىّ أن نسمّى تلك القوة — كما فعل هارتمان — باسم الملكة الخلقية Moral Faculty ، وإنما حسْبنا أن نقول إننا هنا بإزاء حساسية أخلاقية تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة ، وتنفذ إلى أعماق « القيم » الباطنة فى الوجود . وليست مهمة فيلسوف الأخلاق — اليوم —

سوى أن يأخذ بيـد الإنسان الحديث لمساعدته على استرداد تلك « الحاسّة الأخلاقية » ، حتى يعاود النظر من جديد إلى عالم الأشياء والأشخاص بعين نفاذة ترى « القيم » وتدرك « المعانى » ، وبذلك ينفتح أمامه ذلك « العالم الروحانى » الذى أغلقه هو نفسه فى وجه نفسه ! [1]

وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على تصوّر « الأخلاق » بصورة العلم المعيارى الذى يحدّد لنا السلوك الفاضل أو « ما ينبغى أن يكون » ، فإن من واجبنا أن نضيف إلى ذلك أن الأخلاق أيضاً فلسفة عملية تفتح أمام الإنسان « ملـكوت القيم » : Realm of Values . والحق أن الحياة الخلقية تفرض على الموجود البشرى المشاركة فى ملاء الحياة : Fulness of Life ، وتقبّل كل ما له دلالة ، والتفتح لـكل ما ينطوى على قيمة . وليس خواء الحياة الخارجية للإنسان ورتابتها سوى مجرد صدى لخواء حياته الباطنية ورتابتها ، إن لم نقل مجرد انعكاس لعماء الخلق الذى كثيراً ما يفوّت عليه رؤية القيم الحقيقية للأشـياء والأشخاص ، وكثيراً ما يخيل إلينا أن « عالم القيم » قد استُوعب ، أو أن الإنسان قد استطاع إدراك كل ما تنطوى عليه الحياة من ثراء ، ولـكننا سرعان ما نتحقق من أنه لا زال علينا أن نرى الـكثير ! ومن هنا فإن الأخلاق — بحكم طبيعتها — تتجه دائما نحو المستقبل ، واثقة من أنها لا بد مكتشفة فيما يستجد عليها من «خبرات» معانى جديدة لم تـكن بعد قد وقفت عليها ! صحيح أن « الأخلاق » لا تستطيع أن تعزل نفسها عن المبادئ الخلقية القائمة بالفعل ، كما أنها لا تملك الحق فى التنكر تماماً لـكل ما بين يديها من مثل عليا لها وجودها الحقيقى ، ولـكن ماهية الأخلاق ستظل دائمًا هى القيام بدور « القوة المحوّلة » فى مضمار الحياة . وعلى ذلك فإن الأخلاق الفلسفية لا تلقّننا بعض الأحكام الجاهزة ، بل هى تعلّمنا

(1) N. Hartmann : "Ethics", Vol. I., English Translation by S. Coit, Allen & Unwin, London, 1958, pp. 63—64.

دائماً كيف نحكم ! إنها توجّه انتباهنا — بطريقة مباشرة — نحو العنصر الإبداعي في الإنسان ، فتتحداه — في كل مرة — طالبةً إليه أن يلاحظ ، ويحدس ، ويتكهّن بما يجب أن يحدث ! إنها تدعوه إلى التصرف في كل مناسبة وفقاً لما يستدعيه الموقف الخاص ، بحيث يجيء تصرفهُ سلوكاً أصيلاً جديداً مبتكراً ! ولا غرو ، فإن « الأخلاق الفلسفية » لا تريد أن تحتبس الإنسان داخل بعض الصيغ الميتة الجامدة ، بل هي تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيد من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات . وليس من شك في أن تحرير الإنسان من كل وصاية ، إنما هو بمثابة خلق جديد للإنسان . ولكن « التفكير الأخلاقي » — وحده — هو الكفيل بتحرير الإنسان ، والسموّ به إلى مرتبة « الشريك » الحقيقي لله في عملية « إبداع الكون »[1] .

وهنا قد يقول قائل : « وما شأن الأخلاق — وهي نظرية الخير والشر — بالعمل الإبداعي الذي يحققه الخالق في هذا العالم ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً — إنما هو « حامل القيم » The carrier of values الذي يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق « الغائية الإلهية » على الأرض . وإذا كان الكثيرون قد توهموا أن « الأخلاق » لا تزيد عن كونها مجرد نداء « الواجب » أو « ما ينبغي أن يكون » ، وكأن كل مهمة « الأخلاق » أن تصدر بعض الأوامر والنواهي ، وأن تضع بعض القواعد أو الوصايا ، فإن من واجبنا أن نقول إن رسالة « الأخلاق » الحقيقية هي تحويل العالم من « المرتبة الطبيعية » الصرفة إلى « المرتبة الأكسيولوجية » الحقيقية — وليس معنى هذا — كما سنرى في تضاعيف هذا الكتاب — أن الإنسان هو خالق القيم ، أو أنه مبدع المعايير ، وإنما الذي نعنيه أن الإنسان هو همزة الوصل الوحيدة بين « الواقعة » و « القيمة » ، فهو الجسر الحقيقي الذي تعبر فوقه « الطبيعة » لكي تستحيل إلى « ملكوت قيم » . وكثيراً

(١) المرجع السابق الجزء الأول ، ص ٣٠ - ٣١ ، وانظر أيضاً ص ٦٥ — ٦٦ .

ما يظن بعض الفلاسفة أن « التقييم » الحقيقى للحياة لا بد من أن يكشف لنا بالضرورة عما فى الوجود من شرور ، ولكن العين البصيرة النفاذة هى الكفيلة دائماً بأن تظهرنا على أن « الواقع » ليس خلوا تماما من كل « قيمة » ، وإن كان علينا نحن أن نستخرج « القيم » من مكانها .

والحق أنه لو كانت « القيمة الخلقية » — فى صميمها — مجرد « عدم أزلى » لكانت الحياة البشرية بأسرها لعبة تافهة لا طائل تحتها ، ولأصبح العالم كله وادياً للدموع . وليس أيسر علينا — بطبيعة الحال — من أن ننكر على العالم كل « قيمة » ، لكى ننادى بالعبث واللامعنى واللامعقولية ، ولكننا — عندئذ إنما نصطنع ضرباً من « العمى الخلقى » الذى يحول بيننا وبين رؤية «قيم» الواقع . وحين يقول بعض المفكرين المعاصرين إن « اللامعقول » هو الكلمة الأخيرة فى دراما الحياة البشرية ، فإنهم عندئذ يغلقون أعينهم ، ويشلون أيديهم ، حتى لا يشاركوا فى ثراء الواقع بكل ما يحفل به من قيم . ولكن الحياة — لحسن الحظ — طافحة بالمعانى ، والدلالات ، والقيم ، وهى لم تنتظر ظهور هذا الإنسان أو ذاك ، حتى تصل — من خلال إرادته وفعله — إلى النور ، والمعنى ، والقيمة وإذن فإن « العمى الخلقى » — وحده — هو الذى يغلق أعيننا عن رؤية ما فى الواقع من « ثراء » و « معنى » و « قيمة » . ولا بد لفيلسوف الأخلاق من أن يأخذ على عاتقه مهمة « إعادة البصر » أو « البصيرة » إلى أولئك الذين لم يعودوا يدركون « القيم » .

وهنا تنكشف لنا صلة الأخلاق بالتربية : فإن الوظيفة الأولى للمربى إنما هى العمل على تفتيح ذهن الحدث — أو الشاب — للقيم الخلقية . وكلما زادت حساسية المربى نفسه للقيم ، كان تأثيره الخلقى على النشء أقوى وأفعل . والحق أن للأخلاق الفلسفية وظيفة إيجابية إلى أعلى درجة : لأن واجبها أن تربى المربى نفسه حتى يصبح أهلاً لتربية النشء . وهذا ما فطن إليه أفلاطون قديماً حين قال إن

الأخلاق هي مربية الإنسانية بصفة عامة . ومعنى هذا أن الأخلاق تضطلع بمهمة المساهمة في إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان . ولا بد أن يظل المربون الحقيقيون قلة دائما ، ولكنهم — بلا شك — ملح الأرض (على حد تعبير المسيح) : لأنهم — وحدهم — الذين يرون ، ثم يعلمون الآخرين كيف « يرون » ! وأملنا — في النهاية — أن نسير مع القارئ على درب الحقيقة حتى نرى معه ، ويرى هو أيضاً معنا ؟

زكريا إبراهيم

عمان في فبراير سنة ١٩٦٩

مقـــدمة

الإنسان « حيوان أخلاقى »

اعتاد فلاسفة الأخلاق تخصيص جانب كبير من اهتمامهم لتعريف موضوع دراستهم ، أو مناقشة شتى التعريفات المقترحة لـ « علم الأخلاق » ، من أجل الوصول إلى تحديد علمى دقيق يستندون إليه من بعد فى « نظريتهم الأخلاقية » . والرأى عندنا أن كل هذه الجهود التى يبذلها الفلاسفة فى سبيل تحديد موضوع « الأخلاق » لا تصلح « نقطة انطلاق » لأية دراسة أخلاقية جادة : إذ أن المشكلة الخلقية ليست مجرد إشكال نظرى بحت ، أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص ، وإنما هى أولا وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى « الخبرة المعاشة » . صحيح أن كثيراً من الباحثين قد ذهبوا إلى أن الأخلاق « هى مجرد دراسة نظرية صرفة ، مادام الغرض الذى تهدف إليه هو فهم طبيعة « الحياة الخلقية » ، ولكن من المؤكد أن نقطة انطلاق أى بحث أخلاقى فلسفى لا بد من أن تكون هى « الخبرة الأخلاقية » : Moral Experience .

ونحن حين نتحدث عن « الخبرة الأخلاقية » فإننا نعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على « مضمون ذى قيمة . » . فالحياة الأخلاقية — بما فيها من جهد ، ومشقة ، وصراع ، وألم ، وإثم ، وخطيئة ، وندم ، وتوبة ، ويأس وشقاء ، ولذة ، وسعادة ، ونجاح ، وفشل . . الخ — حياة عامرة بالخبرات ، حافلة بالمعانى ، مفعمة بالقيم . والخبرة الأخلاقية هى كل تجربة يعانيها الإنسان حين يستخدم إرادته ، أ[illegible] يقوم بأى جهد إرادى ، سواء أكان ذلك من أجل تحقيق مق[illegible] ذاتى ، أم من أجل تغيير العالم المحيط به والتأثير على غيره من الناس

ولهذا فقد ارتبطت الحياة الأخلاقية — منذ البداية — بطابع « النشاط الهادف » الذى يراد من ورائه تحقيق « غاية » أو بلوغ « مقصد » . ومهما اختلفت نظرات الفلاسفة إلى مضمون « الفعل الأخلاقى » ، فإنهم قد يتفقون على القول بأنه ذلك النشاط الإرادى الذى يترتب عليه أثر حسنٌ أو سيىء ، إن بالنسبة إلى صاحبه أم بالنسبة إلى الآخرين (أو بالنسبة إليهما معاً) . والحق أننا بمجرد ما « نعمل » ، فإن أفعالنا سرعان ما تنفصل عنا — بوجه ما من الوجوه — لكى تصبح ملكا للواقع ، دون أن يكون فى إمكاننا من بعد أن نجعلها وكأن لم تكن ، وحين يجىء فعلنا منطوياً على نقص أو عيب أو قصور ، فإننا قلما نستطيع — بعد تحققه — أن نتلافى تماماً هذا النقص ، أو أن نصلح تماماً ذلك العيب : إذ أن الفعل الذى تحقق قد أصبح بمثابة « واقعة » لا تقبل الإعادة . والواقع أن كل موقف من المواقف لا يظهر إلا « مرة واحدة وإلى الأبد » ، فهو — بطبيعته — غير قابل للإعادة على الإطلاق ، وهو — فى جوهره — فردىّ كأى شىء واقعىّ آخر . ولكنه بمجرد ما يحدث ، فإنه سرعان ما يلتحم بنسيج الأحداث ، لكى يصبح جزءاً لا يتجزأ من صميم تلك العملية الكونية . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أى فعل من الأفعال : إذ أنه بمجرد ما يتحقق ، فإن آثاره لا بد من أن تمتد على شكل دوائر تتسع باستمرار وكأن من شأن كل فعل أن « ينتشر » على طريقته الخاصة . وهو حين يلتحم بنسيج الوجود ، فإنه لا يلبث أن يحيا فى باطن هذا الوجود ، دون أن يطرأ عليه الفناء أبدا ، حتى ولو ضعفت ضربات الذبذبات التى تنبعث منه ، أو لو تلاشت فى المجرى الكبير الذى يحمل فوق تياره كل شىء . أجل ، فإن الفعل الأخلاقى — بمعناه الحقيقى — لابد من أن يجىء فعلا خالداً ، مثله فى ذلك كمثل الواقع نفسه .

وقد تكون بعض أفعالنا — فى منشئها — أفعالا غير متدبرة أو غير صادرة عن رويّة كافية ، ولكنها بمجرد ما تتحقق ، فإنها لا تلبث أن تخضع لقانون آخر ،

ألا وهو قانون الواقع و « النشاط الفعّال » . وهذا القانون هو الذى يجىء فيضفى عليها حياة خاصة ، وعندئذ يصبح فى مقدورها إما أن تُسهم فى بناء الحياة ، أو أن تعمل على هدمها ، ولا يكون فى وسع الندم أو اليأس سوى أن يقف أمامها مكتوف اليدين . والحق أن من شأن «الفعل» أن يتجاوز صاحبه : لكى لا يلبث أن يسمه بطابعه ، ويصدر عليه حكمه ، دون أدنى هوادة أو رحمة ؛ صحيح أننا قد لا نفطن — سلفا — إلى سلسلة المعلولات (أو النتائج) التى يمكن أن تترتب على أفعالنا ، ولكن من المؤكد أن لكل فعل نتائجه التى لا بد من أن ترتد إلينا ، وترين علينا ، حتى إذا لم نكن قد توقعناها أو قصدنا إليها . وما يقال بالنسبة إلى الفرد ، يقال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : لأن سلوك أى مجتمع ، أو أية أمة أو أى جيل ، أو أى عصر : لا بد من أن يولد «آثاراً» تكون منه بمثابة النتائج الضرورية التى لا مناص من تحملها . وليس من شك فى أن ما يستقر عليه قرارنا اليوم إنما هو الذى يفصل فى مستقبل الأجيال القادمة غداً ، بحيث أنه لا بد للزمان المقبل من أن يحصد ثمار ما زرعه أهل الوقت الحاضر ، على نحو ما أنضج « الحاضر » محصول « الماضى » . وكثيراً ما يستشعر أهل الحاضر أن قيم المجتمع قد أصبحت عتيقة بالية ، وأن ثمة قيما أخرى جديدة قد أخذت تتفجر من أعماق التربة الاجتماعية ، فتظهر الحاجة عندئذ إلى القيام بأفعال أصيلة من أجل العمل على توطيد دعائم تلك « القيم الجديدة » التى تتطلبها الجماعة . وهنا يجىء السؤال الأخلاقى : « ما الذى ينبغى لنا أن نعمله ؟ » لكى يطرح نفسه على أفراد الجماعة ، فى حدّة ، وقسوة ، وإلحاح . . . ولكن ، سواء أكنا بإزاء الفرد ، أم بإزاء الجماعة ، فإننا فى كلتا الحالتين لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء « أفعال أخلاقية » ، لها وزنها ، وقيمتها ، ودلالتها ، وآثارها ، ونتائجها . . . الخ .

هل هناك « فعل أخلاقى » لدى الحيوان ؟

صحيح أننا قد نلتقى بسلوك — من هذا القبيل — لدى بعض جماعات الحيوان، ولكن من المؤكد أن كل ما لدى الحيوان من أساليب تصرف قد تنطوى على شىء من الجهد ، أو النشاط ، أو الغائية ، أو حسن التقدير للأمور ، لا يعنى مطلقاً أن لدى الحيوان أية مقدرة على أداء بعض الأفعال الإرادية ، أو القيام ببعض التصرفات الأخلاقية . وآية ذلك أن الحيوان لا يتمتع بأية قدرة على تذكر الماضى ، أو التطلع إلى المستقبل ، أو الانفصال عن الواقع ، أو العمل على إعادة تنظيم الواقع من جديد ، بعكس الموجود البشرى الذى يستطيع أن يقيس الموقف ، ويزنه ، ويتأمله طويلا ، ويقدر آثاره ونتائجه ، ويتجه ببصره نحو الأصداء التى ستترتب عليه فى المستقبل . . الخ . والواقع أن الحيوان أعجز من أن يتعرف على الماضى بوصفه « ماضيا » : لأن ذاكرته محدودة فى الزمان ، فهى لا تستبقى الصور البصرية أو السمعية لمدة طويلة . ومن هنا فإن « الزمان » الذى يعيش فيه الحيوان ضيق الرقعة ، لدرجة أنه لا يكاد يمتد إلى الأمام أو إلى الوراء إلا النزر اليسير ، وحتى حين « يعمل » الحيوان من أجل « المستقبل » ، فإنه لا يملك فى ذهنه أى « تصور » حقيقى للمستقبل ، كما أنه حينما يتأثر فى سلوكه بأصداء « الماضى » ، فإنه لا يملك فى ذهنه أيضاً أية « صورة » حقيقية عن الماضى ، بل كل ما هنالك أن آثار التجارب السابقة قد تتردد فى : نشاطه الحاضر ، دون أن يكون ثمة « تصور » صحيح يتجلى فيه تعرف الحيوان على الماضى بوصفه ، « ماضيا » ، أو تظهر فيه الإعادة المقصودة للماضى من حيث هو كذلك .[1] وهذه الأسباب جميعاً تدفعنا إلى القول بأنه ليس لدى الحيوان سلوك أخلاقى — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — ما دامت

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « مبادىء الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، الفصل الثانى : « مكانة الإنسان فى الكون » ، ص ٥٥ — ٥٦ ، ٥٧ — ٥٨ .

أفعاله خالية من « الغائية » و « القصد » و « تصور الزمان » و « إدراك القيمة .. » الخ .

وهنا قد يقال إن بعض أفعال الحيوان — كالوفاء الذى يظهره الكلب نحو صاحبه — مصبوغة بصبغة أخلاقية ، فهى تشبه — من بعض الوجوه — أفعال الخير التى يقوم بها بنو البشر ، ولكننا — مع ذلك — لا نستطيع أن ننسب إلى الحيوان سلوكا أخلاقيا ، لأننا لا نكاد نجد لديه أفعالا إرادية تكشف عن وعى أخلاقى صحيح ، أو تقدير واع للأمور . ولو أننا عرفنا الفعل الإرادى بأنه « ذلك الفعل الذى كان يمكن الفاعل أن يختار سواه » ، لكان فى وسعنا أن نقول إننا قلما نلتقى لدى الحيوان بأمثال هذه « الأفعال الإرادية » . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الحيوان لا يعرف المشكلة الخلقية — بمعناها الحقيقى — لأنه لا يستطيع أن يكون لأى موقف صورة ذهنية صحيحة ينتزعها من خبراته السابقة ، فضلا عن أنه لا يملك القدرة على وضع الصعوبة التى يجد نفسه بإزائها فى « معادلة عقلية » يحلها بالوسائل الذهنية الملائمة .

والحق أن أى إنسان — كائناً من كان — ، حتى ذلك الرجل الأبله الذى قد نلتقى به خارج مستشفيات الأمراض العقلية ، لا يمكن أن يكون مجرد « حيوان » يصدر فى كل تصرفاته عن بعض الدوافع العضوية البحتة ، وكأنْ ليس لديه ما يعدو مطالب الجسد ، أو يتجاوز حاجات الغريزة . وعلى الرغم من أن حياة العاديين من الناس كثيراً ما تبدو لنا « منافية للعقل » Irrational ؛ لأننا قد نقيسها بنمط منظم متسق من السلوك ، إلاّ أنّ هذه الحياة العادية — مع ذلك — قد لا تخلو من تنظيم أو تنسيق ، إذا قيست بفوضى الحياة الحيوانية التى تحكمها بعض الدوافع المشتتة ، أو إذا قورنت بهباء الحياة البشرية المستبعدة للأهواء المتعارضة ، لو قُدّر لمثل هذه الحياة أن تخلو تماماً من كل « عقل » . حقا إن حياة الإنسان قد تخلو من أى « غرض أسمى » أو أى « مقصد شامل » أو أية « عقيدة كبرى » توجّه نشاط

صاحبها ، وتتحكم فى كل سلوكه ، وتجعل من هذا السلوك وحدة أخلاقية متسقة ، ولكنّ من المؤكد — مع ذلك — أن مثل هذه الحياة قد لا تخلو تماماً من بعض خيوطٍ أو خطوطٍ من « الغائية » ، تمتد هنا وهنالك ، فتربط فروع السلوك بعضها ببعض ، وتقيم بينها بعض الوشائج الحية . وما دام لكل إنسان مهنته أو حرفته ، وحياته العائلية الخاصة ، وانفعالاته ، وعواطفه ، وهواياته الخاصة ، وبيته ، وحاجياته ، وممتلكاته . . . إلخ ، فلابد لهذه كلها من أن تجىء فتخلع على سلوكه ضرباً من النظام أو الاتساق أو الترابط ، وبالتالى فإنه لابد لهذا السلوك من أن يصبح سلوكاً « غائيًا » ، متصلا ، معقولاً ، أما إذا قيل إن النتيجة النهائية لكل هذا لابدّ من أن تجىء أقرب إلى المزيج المتنافر أو الخليط المهوّش ، منها إلى النمط المتسق أو اللوحة المنسجمة ، كان ردّنا على ذلك أنه لابدّ — فى النهاية — من الحكم على أية حياة بما أصابت من نجاح ، لا بما تردّت فيه من فشل . ولا شك أن عناصر التنظيم والتحديد والغائية المتصلة ، فى أية حياة بشرية ، إنما هى الدليل على أنها لم تخلُ تماماً من كل طابع عقلى يكون بمثابة الوجه الحقيقىّ للسلوك[1] .

وهذا استيفنسون يتحدث عن حياة الإنسان المشتتة الممزقة فيقول : « ما أشقى تلك النفس البشرية المسكينة التى لا تحيا على ظهر هذه الأرض إلاّ إلى حين ، وقد قُذِفَ بها فى بحر خضمّ من العوائق والمصاعب ، وليس فى قلبها سوى نوازع لا اتساق بينها ، ورغبات متعارضة لا تعرف الانسجام ، بينما أحاطت بها بيئة قاسية متوحشة ، كما كان هبوطها هى نفسها من سلالة بدائية متوحشة ، وقد كُتب عليها — دون أدنى هوادة أو رحمة — أن تسطو على حياة الآخرين ، وأن تلحق بهم الأذى . . . إلخ . مَنْذَا الذى كان ليلوم مثل هذه الخليقة التعسة ، لو أنها بقيت جزءاً لا يتجزأ من صميم قدرها المحتوم ، وبالتالى لو أنها ظلت مجرد ذات بربرية ؟ . . .

(1) J. H. Muirhead : "The Use of Philosophy" London, Allen & Unwin, 1928, p. 76.

ولكننا نتطلع إلى الإنسان ، فنلتقى لديه — على العكس من ذلك — بالعديد من الفضائل (وإن كانت هذه الفضائل قد لا تخلو من نقص) ، كما نجده فى كثير من الأحيان مخلوقاً قوياً شجاعاً تستثير جرأته إعجابنا ، إن لم نقل إنساناً عطوفاً طيباً تحرك طيبته شغاف قلوبنا . وإنه ليعلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل ، ولكنه يجتمع مع ذلك إلى أقرانه ، لكى يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر ، والصواب والخطأ ، ويتناقش معهم حول حقيقة الألوهية وصفاتها ... إلخ . ولكنه على استعدادٍ — فى الوقت نفسه — لحمل السلاح من أجل الحصول على بيضة ، أو فى سبيل الدفاع عن فكرة ! على أننا لو حاولنا أن ننفذ إلى قلعة أسراره ، أو إلى أعمق أعماق قلبه ، لما وجدنا هناك سوى فكرة واحدة : فكرة قد تبدو غريبة إلى حد الجنون ، ولكنها فكرته الأساسية التى لا يستطيع أن يعيش بدونها ؛ إنها فكرة الواجب : فكرة ذلك الشىء الذى هو مدين به لذاته ، ولقريبه ، ولإلهه ، وهى فكرة تفرض عليه نمطاً خاصا من السلوك ، أو نوعاً معينا من الآداب ، وكأنما هو قد شاء لنفسه أن يضع كل شرفه فى هذا « المثل الأعلى » الذى يفرضه على نفسه . . . ومهما تردّى الموجود البشرى ، فإنه لابد من أن يظل متمسكا بخرقة صغيرة من الشرف ، حتى حين يكون فى ماخور ، أو حين يكون حبل المشنقة قد طوّق عنقه ، وكأنما هو يؤمن فى قرارة نفسه بأن الشرف هو تلك اللؤلؤة الثمينة التى لابد من أن تستمسك بها النفس التعيسة الشقية . . . »[1]

ولئن تكن هذه العبارات أقرب إلى الشعر منها إلى الفلسفة ، إلا أنها عبارات قوية تصف لنا سلوك ذلك الموجود الأخلاقى الذى لا يمكن أن يحيا على مستوى الغريزة وحدها ، لأنه لابد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تجاوز مستوى الحياة الحيوانية الصرفة . والحق أنه لو كان علينا أن نوحّد بين الوجود البشرى والوجود الحيوانى ، لكان علينا أن نستبعد نهائيا من دائرة الحياة الإنسانية كل

(1) R. L. Stevenson : " Pulvis et Umbra ". (quoted by Muirhead, p. 75).

ما يتصل بمسائل الأخلاق والقيم ، والمثل العليا ، وتنظيم السلوك ، ومراقبة الدوافع، وإصلاح الفرد ، وتغيير المجتمع ، وتربية النشء ، وتحقيق المصير . . . إلخ . ومهما كان من أمر تلك المشابهات السطحية التي قد تدفعنا أحياناً إلى مقارنة السلوك البدائي بالسلوك الحيواني ، فإن الاختلاف بين هذين النوعين من السلوك اختلاف أساسيّ جذري ، على الرغم من إلحاح بعض العلماء على ظاهرة « الاستمرار في التطور » ، خصوصاً وأنه ليس ثمة ما يشهد بوجود حلقات متوسّطة بين السلوك الحيواني وسلوك الإنسان البدائي . والواقع أن أكثر أنواع « الشمبانزي » رقيًّا — من الناحية الحضارية — لا يمكن مطلقاً أن يُقارن بأدنى فرد من أفراد القبائل المتوحشة ، سواء أكان ذلك من حيث قدرته على استخدام عقله ، أم من حيث قابليته للمشاركة في النشاط الاجتماعي ، أم من حيث استعداده للتعاون مع أقرانه في شتى المجالات ، أم من حيث قدرته على توجيه سلوكه توجيهاً واعياً . . . إلخ . وتبعاً لذلك ، فإننا لو نظرنا إلى الموجود البشري في أدنى مستوياته ، لوجدنا أنه يتمتع بمقدرة خاصة لا نجد لها نظيراً على الإطلاق في كافة مستويات العالم الحيواني ، ألا وهي المقدرة على مراقبة سلوكه والحكم عليه . . . إلخ .

الدلالة الروحية للأفعال الحيوانية لدى الموجود البشرى

وهنا قد يقال إن الإنسان لا يخرج عن كونه موجوداً طبيعيًّا يملك بعض الدوافع ، ويصدر في سلوكه عن بعض البواعث ، ويهدف من وراء نشاطه إلى إشباع بعض الحاجات . وليس في وسع أحد — بطبيعة الحال — أن ينكر أن لدى الإنسان حاجات عضوية يسعى دائماً نحو إشباعها ، ومطالب بيولوجية يعمل جاهداً في سبيل تحقيقها . ولكننا لو نظرنا مثلاً إلى أحاسيس الألوان والأصوات التي تتوافر لدى الحيوان ، لوجدنا أنها قد خضعت لدى الإنسان لمبدأ روحيّ Spiritual Principle — على حدّ تعبير الفيلسوف الإنجليزي جرين Green —

فاستحالت إلى « إدراكات حسية » تختلف اختلافاً كبيراً عن « الإحساسات » ، من حيث إنها تنطوى على « معان » أو « دلالات » يشعر بها الإنسان شعوراً مباشراً . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن لدى الإنسان شهوات عضوية ، كشهوة الجوع أو شهوة العطش ، وهذه تمثل دوافع بيولوجية نلتقى بها لدى أدنى أنواع الحيوان ؛ ولكن « المبدأ الروحى » الموجود لدى الإنسان قد عمل على تعديل تلك « الشهوات » فأحالها إلى « رغبات » ، وأصبح فى وسع الإنسان أن يدرك تلك الغايات الجزئية التى تكفل له إشباع تلك الحاجات ، كما صار فى مقدوره أيضاً أن يوجّه نشاطه توجيهاً شعوريًّا واعياً نحو أمثال تلك الغايات أو الأهداف . وهكذا استحالت « شهوة الجوع » إلى « رغبة فى تناول الطعام » ، وأصبح فى وسع الإنسان أن يعرف مقدّماً أن من شأن الطعام أن يحقق له الإشباع المطلوب وأن يضمن له التغذية المنشودة . ويمضى جرين إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن « الخير » ليس هو ما يشبع بعض المطالب الحيوانية الجزئية ، بل هو ما يضمن لنا « تحقيق الذات » — ككلّ — تحقيقاً يوفر للشخصية الواعية بذاتها إشباع رغباتها[1] . ونحن حين نتحدث عن « الفعل الإرادىّ » ، فإننا نعنى به ذلك الفعل الذى يقوم به الفرد حين يوجّه ذاته نحو تحقيق أية « فكرة » ، ناظراً إلى مثل هذه « الفكرة » على أنها « موضوع » يكفل له — ولو إلى حين — إشباع إحدى رغباته . وربّما كان أهمّ ما يميّز « المبدأ الروحى » لدى الإنسان هو هذه القدرة العقلية على التطلع إلى الأمام من أجل تحقيق أية فكرة من الأفكار ، أو من أجل العمل على بلوغ أية غاية من الغايات . وهنا يظهر دور « المثل الأعلى » فى الحياة الإنسانية : فإن الموجود البشرى هو الكائن الأوحد — بين سائر الكائنات الحية فى الطبيعة — الذى يملك القدرة على التطلع إلى

(1) Cf.T. H.Green: "Prolegomena to Ethics.",(& H. Sidgwick: "Lectures on the Ethics of T. H. Green.")

« المستقبل » والنزوع نحو « حالة مقبلة » تصبح فيها « ذاته » أفضل مما هي عليه الآن « في الحاضر » . صحيح أننا لا نعرف — على وجه التحديد — ما هو المثل الأعلى الأخلاقي ، ولكن من شأن « العقل » — بوصفه القدرة الناطقة الواعية بذاتها — أن يكشف لنا عن « المثل الأعلى » باعتباره المرحلة التالية من مراحل تقدمنا الخلقي ؛ حتى إذا قدّر لنا — عن طريق الجهد الإراديّ — بلوغ تلك المرحلة ، عاد « عقلنا » فوضع نصب أعيننا مرحلة أخرى وهلمّ جرّاً . ومعنى هذا أن « المثل الأعلى الأخلاقيّ » لا يمثل هدفاً معيّناً تبلغه الذات مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو يشير إلى سبيل طويل ترتاده الذات في سعيها المتواصل نحو ضرب من الكمال الخلقي [1] .

ومهما يكن من شيء ، فإن الإنسان — بين كائنات الطبيعة جميعاً — أقدرها على مراقبة دوافعه ، والعمل على قمعها ، أو هو أحرصها على تنظيم بواعثه ، والاهتمام بإبدالها أو إعلائها . وهذا هو السبب في أننا نقول عن الإنسان إنه الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يستبدل بالنظام الحيوي للحاجات ، نظاماً خلقيًّا للقيم . ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقي التي قد يبلغها الإنسان في بعض الأحيان ، فإنه لابد من أن يبقى حيواناً أخلاقيا يمزج الواقع بالمثل الأعلى ، ويجمع بين مستوى الغريزة ومستوى الضمير . والحق أن الإنسان هو « موجود القيم » الذي لا يقنع دائماً بما هو كائن ، بل يحاول في كثير من الأحيان تجاوز الواقع من أجل الاتجاه نحو ما ينبغي أن يكون . وليس من الضروريّ أن يعرف الإنسان — على وجه التحديد — ما هو هذا الذي ينبغي أن يكون ، وإنما حسْبه أن يمضي إلى الأمام ، لكي يحقق من الأفعال ما يضمن له تجاوز حالته الراهنة ، أو العلوّ على مستواه الواقعيّ . ولا شك أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل معانيها في شعور الموجود البشري بذلك التعارض القويّ القائم بين « الكائن الواقعيّ »

(1) Cf. Mackenzie : "Manual of Ethics.", Book II., Ch. 5, S xi.

بنقصه وضعفه ، و « الكائن المثالى » بكماله وسموه . صحيح أن هذا « الكائن المثالى » قد يبقى فى نظر البعض مجرد « صورة خيالية » ، أو « حقيقة قصوى بعيدة المنال » ، ولكنه مع ذلك لابدّ من أن يمارس تأثيره (البعيد أو القريب) على « حاضر » الشخصية . وربما كان أهم ما يميّز الإنسان أنه ذلك الموجود الناقص أو الحيوان غير المكتمل ، الذى يشعر دائماً بأنه فى حالة عوز أو حاجة أو افتقار ، فهو يحاول دائماً أن يكمّل ذاته ، أو أن يسدّ نقصه ، أو أن يعلو على نفسه . وقد يقنع الحيوان بما تقدّمه له البيئة ، أو ما يعرضه عليه الواقع ، وأما الإنسان فإنه لا يمكن أن يتناغم تماماً مع البيئة ، ولا يستطيع مطلقاً أن يركن إلى الواقع وحده . ومن هنا فإن « الممكن » يلعب دوراً هاما فى الحياة الإنسانية ، إلى جانب « الواقعى » لأن الإنسان مضطرٌ دائما إلى أن يخلع على الأحداث « دلالات » يستمدها من صميم نواياه ومقاصده ، أو أن يكشف عما تنطوى عليه الوقائع من « معان » يدركها من خلال إحساسه الخاص « بالقيم » . ولا غرابة بعد ذلك فى أن يجهل الحيوان « الممكنات » ، وأن يبقى أسيراً — أو شبه أسير — للظاهرات ، بينما يعمل الإنسان جاهداً فى سبيل إدراك « القيم » ، ويسير على درب النشاط الخالق من أجل تحقيق بعض « المثل العليا » .. . الخ

مكانة الإنسان فى العالم بوصفه (كائناً أخلاقياً) . .

ولو أننا أردنا — الآن — أن نحدّد مكانة الإنسان فى العالم بوصفه « كائناً أخلاقياً » ، لكان علينا أن نفصل فى الخلاف الحادّ الذى طالما ثار بين أنصار النزعة التشبيهية الساذجة ودعاة النظرة العلمية النقدية . فعلى حين أن أهل النظرة الساذجة يحكمون على العالم من وجهة نظر الإنسان ، فيقرّرون أن كل شىء فى الوجود يدور حول محور واحد ، ألا وهو الإنسان ، وينادون بأن الموجود البشرى هو « المركز » الذى يحيط به « الكل » ، نجد أن أهل النظرة العلمية النقدية — على العكس من ذلك — يؤكدون أن الإنسان — بالقياس إلى

الـكل — لا يزيد عن كونه مجرد حفنة من الرماد ، أو مجرد ظاهرة عَرَضية عديمة الأهمية . وبين هذين الموقفين المتطرفين ، تجيء الأخلاق فتقرر أن تفاهة الإنسان الـكونية لا تمثل الـكلمة الأخيرة فى دراما الوجود ، وتؤكد أن هناك — إلى جانب « التحديد الأونطولوجى » ontological determination للعالم — تحديداً آخر « أكسيولوجيًا » : axiological يلعب فيه الإنسان دوراً أساسيًا . ولسنا فى حاجة إلى القول بأيّة نزعة تشبيهية — من أجل العمل على تأكيد « قيمة الإنسان » — وإنما حَسْبُنا أن نقول إن هذا « الـكائن الأخلاقى » الذى نسمّيه بالإنسان هو — وحده — الذى يحمل « أمانة القيم » . صحيحٌ أن الموجود البشرى قد لا يمثل سوى كمية مُهْمَلة فانية فى نطاق العالم ، ولـكنه مع ذلك أقوى من العالم نفسه : لأنه حاملٌ لمبدأ أسمى ، إنْ لم نقل بأنه المُبدع الحقيقى لذلك « الواقع » الحافل بالدلالة والقيمة ، ما دام هو الذى ينقل إلى العالم الواقعىّ تلك « المعانى السامية » التى يأخذ على عاتقه مهمة اكتشافها . وعلى حين أن الطبيعة مضطرة إلى الخضوع لقوانينها الخاصة ، نجد أن الإنسان — والإنسان وحده — هو الموجود الذى يحمل فى باطنه قانوناً أسمى ، ومن ثم فإنه يستطيع أن يخلق فى العالم — ابتداء من اللاوجود نفسه — « مُثُلاً عليا » كانت بمثابة إمكانيات كامنة فى أعماق الوجود وربما كانت المعجزة الـكبرى التى تصنعها الأخلاق هى أنها تردّ للإنسان كرامته ، وتحرّك ما فيه من عنصر « سموّ » أو « جلال » ، وتسمو به فوق المستوى الطبيعى البحت . وحينما وضع كانتْ فى كفّةٍ «السماء المرصّعة بالنجوم» ، ووضع فى الـكفّة الأخرى « القانون الأخلاقى » ، فإنه لم يكن يقصد بذلك سوى إقامة ضرب من التوازن بين هذين العنصرين اللّذين يستثيران فى النفس الشعور بالإعجاب والروعة وإن كان من المؤكد أن كانْت نفسه كان أحرص على إبراز إعجابه بذلك « الوعى الأخلاقى » الذى يرقى بالإنسان إلى مستوى فائق للطبيعة [1] .

---

(1) Cf. N. Hartmann : "Ethics", vol I., Eng. Trans., pp. 243 — 4.

والحق أن « الشخص البشرى » — على حدّ تعبير هارتمان — لايقوم إلاّ عند الحدود الفاصلة بين « التحديد الواقعى » و «التحديد المثالى» ، أو بين « العالم الأونطولوجى » و « العالم الأكسيولوجى» ، وكأنما هو النقطة التى يتلاقى عندها العالمان ، فيظهر عندئذ ما بينهما من تعارض واتحاد . فالشخصية البشرية هى مُلتقى « العالم الواقعى » و « العالم المثالى » ، أو هى حصيلة التفاعل الذى لابدّ من أن يتم بينهما . وربّما كان من الحديث المُعاد أن نقول إنّ للكائن الأخلاقى طبيعة مزدوجة : فإن من المعروف أن حياة الإنسان موزّعة على مستويين مختلفين ، ممّا حدا بكانت إلى التفرقة بين « الذات الطبيعية » و «الذات العاقلة» لدى الإنسان . ولو أننا عَنينا هنا بكلمة « العقل » عملية « تمييز القيم » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن لهذه التفرقة أهمية كبرى : لأنها تدلنا على أن الإنسان هو همزة الوصل بين « الطبيعة » و « العقل » أو بين « الواقعة » و « القيمة » . ومعنى هذا أن هناك « وحدة » تتحقق فى الإنسان — أو من خلال الإنسان — بين « العالم الأنطولوجى » و « العالم الأكسيولوجى » . ولكنّ هارتمان لا يتصوّر هذه «الوساطة» التى يضطلع بها الإنسان على أنها عملية آلية تتم فى نطاق النظام الطبيعى الجبرى ، بل هو يقرر — على العكس من ذلك — أن الإنسان حرّ فى التوسّط (بين العالمين) أو عدم التوسّط ، وبالتالى فإنه يحمل مسئولية السلوك الذى يأخذ على عاتقه القيام به فى صميم العالم الأخلاقى . والحق أن الموجود البشرى — فى كل سلوكه العملىّ ، خارجيا كان أم داخلياً — هو دائماً حامل « القيم الأخلاقية » (أو « اللاقيم ») . وإذا كان الإنسان - فى آن واحد — كائناً « أونطولوجيًا » وكائناً « اكسيولوجيًا » ، فذلك لأنه موجود واقعىّ له وجوده الذاتى من جهة ، وموجودٌ عاقل يملك فى ذاته أعلى القيم الأخلاقية (أو نقائضها) من جهة أخرى . وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن شخصية الإنسان — فى بنائها الأصلى — ليست مجرد شخصية « وجودية » existential : بل هى أيضاً شخصية

« تقييمية » : Valuational . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن ما يكوّن ماهية الإنسان — من الناحية الأخلاقية — إنما هو ما لديه من قدرة على حمل « القيم الأخلاقية » . ولعلّ هذا هو السبب فى أننا لا نستطيع مطلقاً أن نحدّد شخصية الإنسان — أعنى طبيعته الأخلاقية — إذا اقتصرنا على النظر إليها من وجهة نظر أو انطولوجية بحت . . أجل ، فإن الطبيعة البشرية ليست مجرد طبيعة أونطولوجية ، بل هى أيضاً طبيعة أكسيولوجية : وليس يكفى أن نقول عن الإنسان إنه « موجود القيم » أو إنه « كائن تقييمى » Valuational Entity ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه « الكائن الأخلاقى » الذى لا يتحدّد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم [1] .

والواقع أن الإنسان حين شرع يستخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصّة ، وحين راح ينظم غرائزه على صورة « شرائع أخلاقية » و « نظم اجتماعية » ، فإنه لم يلبث عندئذ أن خلق من نفسه « موجوداً أخلاقيا » لا يحيا على المستوى الغَرَزِيّ الصرف . فالقيم — أو المعايير — هى همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى ، والأخلاق — أو الأنظمة الخلقية — هى المظهر الحضارىّ الحقيقى لحركة « التصاعد » التى يفرضها الموجود البشرى على الطبيعة . وحتى لو نظرنا إلى التقدم الصناعىّ نفسه ، لوجدنا أنه لا يخرج عن كونه مظهراً من مظاهر ذلك النشاط التحرّرى الذى تقوم به البشرية حين تعمل على استئناس الطبيعة . وآية ذلك أن للإنتاج الصناعى « قيمة خلقية » لأنه ينطوى على « دلالات إنسانية » تكشف عن سيطرة الإنسان على الطبيعة . وإذا كان إنسان اليوم قد أصبح يحيا فى « بيئة حضارية » تزخر بالقيم الأخلاقية والروحية التى لا يعرفها الحيوان على الإطلاق ، فما ذلك إلا لأنه قد أخذ على عاتقه أن يستخدم ما لديه من حرية وقدرة إبداعية فى إحالة « النظام الطبيعىّ » إلى « نظام اكسيولوجى » . وهكذا كان

---

(1) N. Hartmann : "Ethics" vol. I , Ch. XIX, p. 266—270.

تدخل الإنسان فى مجرى الأحداث الكونية بمثابة « ثورة أخلاقية » كبرى ، قلبت أوضاع الطبيعة رأساً على عقب ، وأدخلت فيها حَشْداً جديداً من المعانى ، وعملت على صبغ الكون نفسه بصبغة عقلية روحية[1] .

دور « الحرية » فى سلوك « الكائن الأخلاقى » ...

وهنا قد يقول دعاة النزعة الطبيعية المتطرفة إنه لمن خطل الرأى أن نعزل « السلوك البشرى » عن غيره من مظاهر السلوك فى الطبيعة : فإن حياة الإنسان لا تزيد عن كونها مجرد عملية « تكيف مستمر » يتحقق بين الكائن وبيئته . وتبعاً لذلك فإنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نقحم على الأخلاق — فيما يقول أصحاب هذه الدعوى — اعتبارات « الرغبة » و « الإرادة » ، وكأن « للمقاصد » أو « الأفكار » أى دور فى تحديد السلوك . ولعلّ هذا ما عبّر عنه أحد الباحثين الأمريكيين حين كتب يقول : « إن الحياة لا تُعَاش من أجل بعض الغايات . صحيحٌ أن حركتها تتجه نحو الأمام ، ولكن قوتها الباعثة لا تصدر مطلقاً عن الأمام (أى عن بعض الأهداف) ، بل عن الخلف . »[2] بَيْدَ أنّ القائلين بهذا الرأى ينسون أو يتناسون أن الموجود البشرى كائن ناطق يصدر عن « بواعث » ، ويعمل فى سبيل تحقيق بعض « الغايات » ، ويكوّن لنفسه « فكرة » عن « كلٍ » معيَّن أو « نمطٍ » خاص يحتذيه فى سلوكه ، ويسعى جاهداً فى سبيل صبغ حياته بصبغة معينة من « النظام » أو « التنسيق » . وما كان الإنسان موجوداً أخلاقيًّا إلّا لأنه كائن عاقل يملك من « الفكر » و « الإرادة » ما يستطيع معه تجاوز « مستوى الغريزة » والتسامى إلى مستوى « السلوك الأخلاقى الحرّ » .

---

(١) ارجع أيضا إلى كتابنا : « مبادىء الفلسفة والأخلاق » الفصل الثانى ، ص ٦٠ — ٦٥ .

(2) E.H. Holt: "The Freudian Wish.", pp. 58—59. (quoted by J. H. Muirhead: "The Use of Philosophy", p. 72.)

والحق أن ما نسمّيه باسم « الخير » إنما هو عملية « جهد حرّ » يقوم فيها الإنسان بالبحث عن « القيم » بوصفها « غايات » . ولا يمكن أن يكون هناك قهر أو إكراه على فعل الخير : لأن « الخيرية » لا بد من أن تكون وليدة « الحرية » . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن إمكانية الخير — هى فى الوقت ذاته وبالدرجة عينها — إمكانية الشرّ . فالإنسان « حيوان أخلاقى » لأنه كائن حرّ يملك الاختيار بين « فعل الشرّ » أو « فعل الخير » . وربّما كانت «الحرية» هى « القوة العظمى » فى كل الحياة البشرية ، ولكنها فى الوقت نفسه « الخطر الأعظم » الذى يتهدّدها باستمرار . وإنه لمن طبيعة الإنسان أن يحيا دائماً على هذا الخطر ، ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية : لأنه لولاه لما كان الإنسان كائناً أخلاقياً . وليس يكفى أن نقول إن حرية الإنسان الأخلاقية نعمة ونقمة معاً ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الإنسان يحمل خطره فى ذاته: أعنى فى صميم « القوة الإبداعية » التى تكوّن صميم وجوده . وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تواجهها أخطار من الخارج ، نجد أن الإنسان — وحده — هو الموجود الذى يواجهه الخطر من الداخل . ولعلّ هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذّروا الإنسان من نفسه ، وطالما دعوه إلى مقاومة ذاته ، حتى لقد أحالوا «الأخلاق» إلى شبه « صراع ضد الذات » . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن حياة الكائن الأخلاقى هى أشبه ما تكون برحلة يقوم بها المرء على حافة هاوية ؛ ولو أن كل ابتعادٍ عن هذه الهاوية لا بد من أن يتخذ طابع التنازل عن « الوجود الأخلاقى » ، لأن من شأنه أن يدنو بالمرء إلى هاوية جديدة ! وربما كان « السبيل الضيق » القائم بين الهاويتين هو — وحده — الطريق المؤدّى إلى الخير الأخلاقى : إذ أنه لا بدّ للإنسان من أن يحذر الانحدار إلى هاوية الشر ، ولكنْ لا بد له فى الوقت نفسه من أن يستبقى ما لديه من قدرة على الشر ، وذلك لأنه لولا تلك القدرة الموجودة لديه على فعل الشر ، لما وجدت لديه أيضاً أية قدرة على فعل الخير !

إننا لا نريد بطبيعة الحال — فى هذه المقدمة السريعة — أن نتعرض لمشكلة الحرية الأخلاقية ، وإنما حسبنا أن نقول إن الحياة الإنسانية الصحيحة لا تبدأ إلا حيث تنتهى الحياة الحيوانية الصرفة : أى حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنية التى تدرك فيها « الذات » نفسها ، بوصفها « علة » لسائر أفعالها . وهنا يظهر الفارق الكبير بين الحياة الحيوانية الغرزية والحياة البشرية الخلقية : فإن الحيوان يخضع للدوافع والانفعالات العمياء ، ولا يتصف بالحرية أو القدرة على الاختيار ، فى حين أن الإنسان يتحكم فى أهوائه وانفعالاته ، ويشعر بأنه قوة فاعلة وإرادة حرة . — حقا إننا قد نصطدم بعوائق خارجية نقع تحت تأثيرها ، أو قد نلتقى ببعض الضرورات الخارجية عند الفعل ، ولكننا ما كنا لندرك « الضرورة » لو لم نكن أحراراً ، كما أننا ما كنا لنفهم معنى « الظلام » لو لم تكن لدينا فكرة « النور » . ومهما يكن من أمر تصوّرنا للبواعث التى قد تؤثر على سلوكنا وسلوك الآخرين ، فإننا لا بدّ من أن نعدّ « الاختيار » Choice حَدَثاً فريداً لا نكاد نجد له نظيراً فى العالم الطبيعى كله. والواقع أننا نفهم أن « الفعل الحرّ » ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذى يصدر عن تعسّف أو هوًى أو إرادة هوجاء ، بل هو التصرف الواعى المستنير الذى يصدر عن فهم وتعقل « وتقييم » وتقدير للأمور . فليست الحرية إرادة متعسّفة تقول للشىء « كن » فيكون ، بل هى نشاط إيجابى مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها ، مستندة فى هذه العملية الشاقة إلى وسائط المادة وإمكانيات العقل[1] .

وليس فى وسعنا أن نفصل مفهوم « الحرية الأخلاقية » عن مفهوم « الخبرة الخلقية » : لأنّ من المؤكد أن الحرية لابد من أن تمارس ذاتها عبر التجارب المختلفة التى تصطدم بها . وإن الحرية لتعرف أنها تحيا فى عالم ملىء بالضرورات والعوائق ،

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ ، ص ٩٥ — ٩٧ .

فهى لا بدّ من أن تحقق ذاتها من خلال تلك الخبرات العديدة التى تتعامل فيها مع الضرورات ، وتتحايل على العوائق ، حتى يتسنى لها أن تصبح « حرية » بمعنى الكلمة . والحق أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى « نضج خلقى » ، أو أى اتساع فى أفقنا الأخلاقى ، اللهمّ إلاّ من خلال « خبرات الحياة » ، مع ما يقترن بها من صراع ، وخطأ ، وشقاء ، ويأس ، وفشل . . . إلخ . وإذا كان من شأن «الحرية» أن تؤدى بنا غالباً إلى الاصطدام بخبرة « الخطأ الخلقى » ، فإن من شأن هذه الخبرة نفسها أن تزيد من ثراء حياتنا الأخلاقية والروحية . وكل مضمون من مضامين الحياة الأخلاقية — بما فى ذلك الخطيئة ، والندم ، والعذاب ، والألم . . إلخ — ينطوى بالضرورة على « قيمة » أخلاقية . ولا شك أن الثراء الخلقى هو دائماً حليف الحياة الميئة والخبرة الواسعة . وعلى حين أن أهل النظر الأخلاقى الضيّق قد يرون كل شىء عديم القيمة ، حتى ما له فى ذاته قيمة ، نجد أن أصحاب النظرة الأخلاقية الواسعة — على العكس من ذلك — يرون « القيمة فى كل شىء » ، حتى فيما قد يبدو — لأول وهلة — تلفهاً عديم الشأن . ولا غرو ، فإنّ « الخبرة الأخلاقية » توسّع من آفاقنا الروحية ، وتكشف لنا الكثير من « القيم » . وليس فى وسع أحد أن ينقل إلى الآخرين خبرته الأخلاقية — بكل ما لها من دلالة روحية عاشها وعاناها لحسابه الخاص — وإنما لا بدّ لكل شخص من أن يستخدم حريته الخاصّة فى مواجهة تجارب الحياة الشخصية التى لا بدّ له من معاناتها . وأما كل الدروس التى قد ينقلها إليه الآخرون فإنها لن تكون بالنسبة إليه سوى مجرد مفاهيم « خاوية » ، أو خبرات « عقيمة » . ونحن نعرف كيف أن المربى المستبصر — فى عصرنا الحاضر — لم يَعُدْ يتوهم أنه يستطيع أن « يدرّب » تلاميذه بحيث يخلق منهم ما شاء كيفما شاء ! حقا إن بعض الوالدين لا زالوا يظنون أنهم يستطيعون أن ينقلوا « خبراتهم » بتمامها إلى أبنائهم ، ولكن التجربة نفسها سرعان ما تظهرهم على أنه لا سبيل مطلقا إلى نقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة . وما دام سبيل الحياة لا بد من أن يظل دائماً طريقاً خاصًّا يضرب فيه كل

فرد لحسابه الخاص ، ويخوضه دائماً بمفرده ، فإن فيلسوف الأخلاق لم يعد يستطيع اليوم أن يحاكى المربي للواهم الذى يعتقد أن خبرات الكبار حاسمة بالنسبة إلى الصغار ، وأنها لابد من أن تقيهم وتعصمهم مواطن الزلل ! ولو كانت المشكلة الخلقية هى بهذا القدر من السهولة ، لما وُجِدَ على ظهر الأرض سوى « الحكماء » والقديسين ! ولكنّ فيلسوف الأخلاق يعلم حق العلم أنه على الرغم من وحدة « المبادىء الأخلاقية » الأساسية التى تستلهمها شتى الشرائع والسنن والقوانين ، فإنه لابد لكل جيل من أن يكوّن لنفسه حكمته الخاصة ، ولابد لكل فرد منا — فى زمانه الخاصّ وموقفه الذاتى — من أن يعمل على اكتشاف شروط توازنه . ومعنى هذا أن الأخلاق — مثلها فى ذلك كمثل الحياة نفسها — مغامرة كبرى أو مخاطرة هائلة ، يحياها كل موجود بشرىّ لحسابه الخاص ، يعبّر من خلالها عن « التزامه » العينىّ المشخَّص أمام وحدته التاريخية الخاصّة . فليس من شأن « الأخلاق الفلسفية » أن تقضى على الحرية البشرية ، بل هى تقصر كل جهدها على إنارة السبيل أمام تلك الحرية . وهكذا نخلُص إلى القول بأن « الأخلاق » تخاطب إنساناً واقعيًّا ، يحيا فى حقبة تاريخية معينة ، وينتسب إلى حضارة إنسانية بعينها ، ويحاول دائما أن ينشد « الإنسانى » فى « الإنسان »[1] .

وأخيراً . . . لابد من إثارة « المشكلة الحادة » بكل حدتها . . .

إن المجتمع الحديث ليضع فى مقابل « الإنسان الواقعىّ » الذى يدرك ، ويريد ، ويصمّم ، ويفعل ، ويتحمل مسئولية أفعاله ، « إنساناً إحصائيا » : Statistical man هو عبارة عن « عدد مجرّد » أو « وحدة اجتماعية » فى مكتب الإحصائيات ! فلم يعد الفرد — فى المجتمع الحديث — يملك حق « التصميم الخلقى » ،

---

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٢٤ و ٢٢٥ ، وأنظر أيضاً :
G. Gusdorf : " Traité de l'Existence Morale ", Colin, Paris 1949 pp. 43 — 44.

أو يأخذ على عاتقه « مسئولية » تحقيق خلاصه الذاتى (أو نجاته الشخصية)، بل لقد أصبح يُقاد، ويُغذّى، ويُكتَسىٰ، ويُربّى، ويُسَلّىٰ، ويُقيّم كسلعة، وكأنما هو مجرد « وحدة اجتماعية » ليس لها أدنى قيمة ذاتية . ونحن لا ننكر تداخل « السلوك الخاص » مع « السلوك العام »، وترابط الحياة الخلقية للفرد بالحياة الخلقية للمجتمع (كما سيظهر بوضوح من دراستنا للأخلاق بين الفرد والمجتمع)، ولكننا لا نتصوّر أن يصبح « معنى » الحياة الفردية رهناً بسياسة الدولة التى تُفرض من الخارج على سائر الأفراد، وكأنْ ليس ثمة دور للحرية الأخلاقية فى تحقيق الترقى الشخصى للفرد، أو فى توجيه السلوك الفردىّ نحو بعض الغايات أو القيم الشخصية . وليس من الغرابة فى شىء — بعد ذلك — أن نرى « المشكلة الخلقية » وقد ذابت فى طوايا المشكلات الاقتصادية والسياسية التى يواجهها المجتمع الحديث، حتى لقد أصبح البعض يتوهم أن « السوق » وحده هو الكفيل بحل شتى مشاكل « العلاقات الاجتماعية »، نظراً لأنه هو الذى يتكفل بالفصل فى شتى مشاكل « العلاقات الاقتصادية » . وبعد أن كانت « المسئولية » فردية، تتحملها كل « ذات » لحسابها الخاصّ، أصبحت هناك « قوة مجسّمة » تأخذ على عاتقها مسئولية وجودنا، ألا وهى « المجتمع » أو « الدولة » أو « الهيئة السياسية » . . . إلخ . وهكذا أصبح الفرد مجرد « دالة » Function للمجتمع، وصارت « الذات الباطنة » أثراً بعد عين! وجاءت الحقائق الإحصائية فراعت الأفراد بأعدادها الكبرى، وزادت من شعورهم بتفاهة الشخصية الفردية وضآلة الذات الإنسانية![1]

وفى وسط هذه العوامل العديدة التى تتضافر على إخماد صوت « الحرية الأخلاقية »، وتكاد تقضى على كل ما للمشكلة الخلقية من أهمية حيوية

(1) Cf. C. G. Jung : "The Undiscoverd Self", New — York, A Mentor-Book, 1961, pp. 22—27.

وارجع أيضاً إلى مقال لنا بعنوان : « المشكلة الخلقية عند الفيلسوف الوجودى »، مجلة « الآداب »، يناير سنة ١٩٦٣، ص ١٠ — ١٣ .

بالنسبة إلى كل من الفرد والجماعة ، يجيء فيلسوف الأخلاق فيخاطب إنساناً واقعيًّا يحيا فى حقبة تاريخية بعينها ، وينتمى إلى حضارة إنسانية بعينها ، ولكنه يملك حياة شخصية يتصرَّف فيها بنفسه ولنفسه ، ويسعى جاهداً فى سبيل تحقيق « النجاة » أو « الخلاص » Salvation لذاته وبذاته . وإن فيلسوف الأخلاق ليعلم حق العلم أن الظاهرة الخلقية ليست مجرد « ظاهرة فردية » لا تهم سوى صاحبها ، كما أنه يفهم حقَّ الفهم أنه ليس ثمة حدّ فاصل بين « السلوك الخاص » و « السلوك العام » ؛ ولكنه يحاول فى الوقت نفسه أن ينير السبيل أمام « حريتنا الفردية » ، حتى يكشف لنا عن الطابع « الإنسانى » الذى لابدّ من أن يتحلَّى به كل « إنسان » . فالفيلسوف الأخلاقى حريصٌ على إيقاظ « الإحساس بالقيم » Sense of value ، سواء أكان ذلك لدى الفرد أم لدى الجماعة ، ولكنه مؤمن فى الوقت نفسه بأنه لا بدّ لكل « ذات » (سواء أكانت فردية أم جماعية) أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها ، وأن تحيا حياتها لحسابها الخاص . وحين يتحدث فيلسوف الأخلاق عن « المسئولية » ، فإنه يؤكد فى الوقت ذاته أنه لا قيام للأخلاق بدون « الحرية » . وقد جرت عادة فلاسفة الأخلاق — حتى فى العصور الوسطى — على القول بأن الإنسان الفاضل هو ذلك الذى « يستطيع أن يرتكب الخطيئة ، ولكنه لا يرتكبها » : Posse peccare et non peccare ؛ بمعنى أنه ذلك الإنسان الذى يملك « حرية أخلاقية » يستطيع أن يستخدمها حتى فى معارضة الأوامر الإلهية ، ولكن القديس أوغسطين كان يتحدث عن « حالة أسمى » لابد للمرء من العمل على بلوغها ، وتلك هى الحالة التى لا يستطيع معها أن يرتكب الخطيئة non Posse Peccare ! بيد أن مثل هذه الحالة — إن وجدت — لن تكون « حالة أخلاقية » على الإطلاق ، حتى فى أعلى صورة من صور كمالها ، لأنها لن تكون عندئذ « موقفاً حرًّا » بأى شكل من الأشكال . وهذا فيشته Fichte يتحدث عن « الأخلاقية العالية » التى لا بدّ للإنسان من أن يرتقى إليها حين يتنازل عن حريته ، وحين يصبح عاجزاً تماماً عن إرتكاب

الخطيئة ، وكأنما هو قد اختار « الخير » مرة واحدة وإلى الأبد ، فلم تعد به أدنى حاجة — من بعد — إلى الحرية ! وفات فيشته أن مثل هذه « الأخلاق العليا » لن تكون « أخلاقاً » على الإطلاق ، لأن « القيم » التى سيحققها الفرد — عندئذ — لن تكون قائمة على أية ركيزة من « حرية » . والحق أنه إذا اختفت دعامة « الحرية » من الأخلاق ، فقد اختفى الشرط الأساسى لقيام الخير أو الشرّ . ولاريب ، فإن الإرادة التى لم يعد فى استطاعتها أن تختار شيئا سوى « الخير » ، لن تكون « إرادة خلقية » على الإطلاق ، و « القيم الشخصية » التى لا تستند إلى ركيزة من حرية ، لن تكون « قيماً أخلاقية » بأى شكل من الأشكال .

***

أما بعد فإن أخشى ما يخشاه كاتب هذه السطور أن يكون فلاسفة الأخلاق — فى مجتمعنا العربى المعاصر — قد تناسوا دورهم الخطير فى هذه الفترة الحرجة من تاريخنا ، فتنازلوا عن كل شىء لرجل الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة ، وكأن « الدولة » تتكفل وحدها بحلّ كل « مشكلة خلقية » ، أو كأن « خلاص » الفرد رهنٌ بقيام ضرب من « الرفاهية المادية » . ولا شك أننا لو أحلْنا « الفرد » — فى مجتمعنا العربى الراهن — إلى مجرد « وحدة إجتماعية » أو « رقم إحصائى » فإننا عندئذ لن نكون قد واجهنا « المشكلة الخلقية » ، بل سنكون قد انسقنا وراء تلك النزعات « الجماعية » المتطرفة التى تتوهم أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بإذابته فى فكرة مجردة يسمونها « الجماعة » أو « الدولة » أو « الإرادة العامة » ! صحيحٌ أننا — فى مجتمعنا العربىّ الحالىّ — قد أصبحنا نحيا فى ظلّ « نظام اشتراكىّ » يقتضى منا أن نضع جسومنا وعقولنا وكلّ ما ملكت أيدينا فى خدمة أمتنا . ولكننا نشعر — فى الوقت نفسه — بأن لنا — كأفراد — « حياة خاصة » نريد أن نتصرف فيها بما تمليه علينا حريتنا الشخصية . ومهما يكن من أمر

« التنظيم الاجتماعى » الذى نحيا فى كنفه ، فإننا لابد من أن نجد أنفسنا بين الحين والآخر بإزاء مشكلات أخلاقية خاصّة ليس فى وسع أحدٍ سوانا أن يقوم بحلها : لأن علينا — وحدنا — تقع مهمة الفصل فيها ... ومن هنا فإن «المشكلة الخلقية » لابد من أن تفرض نفسها علينا ، حينما نجد أنفسنا بإزاء « حالات خاصة » هيهات لأية « سلطة خارجية » أن تتكفل بحلّها . وقد نتساءل أحياناً عن الحدّ الذى ينبغى للدولة أن تذهب إليه فى محافظتها على الأخلاق ، ورعايتها للآداب العامة ، ولكننا قد نميل إلى الظن — فى أحيان أخرى — بأن خير تشريع قانونى هو ذلك الذى يتدخل بأقل قدر ممكن فى حياة الأفراد الخاصة ، بحيث يكاد يقتصر تدخله على حماية الحياة الخاصة للأفراد .

وبين هذين القطبين المتعارضين تبدو مشكلة تحديد الخيط الرفيع الذى يفصل « السلوك الخاص « عن » السلوك العام » مشكلة خلقية عسيرة تستلزم الكثير من المناقشة ، وتحتاج إلى الفحص العميق الدقيق . ولكننا قلما نُقْدم على إثارة مثل هذه المشكلة : لأننا نتوهم أن تنظيمنا السياسىّ قد فرغ من حلّها ، فى حين أننا هنا بإزاء « قضية فلسفية » ما زالت تفتقر إلى البحث والتمحيص . وليس من شك فى أن مجرد الدعوة إلى زيادة « تدخل الدولة » من أجل حماية الأخلاق والآداب العامة ، يفترض حلاًّ معينا لهذه المشكلة ، بينما الملاحظ أن فلاسفة الأخلاق ورجال القانون —عندنا — لم يتعرضوا بعد للقضية دراسةً واستقصاء ... وأملنا — فى هذه الدراسة الفلسفية للمشكلة الخلقية — أن نلقى بعض الأضواء على أمثال هذه القضايا الخطيرة التى قد أصبح لزاماً علينا — اليوم — أن نواجهها بكل صراحة وصرامة .

الباب الأول

متناقضات أخلاقية

الفصل الأول

الأخلاق بين « النظر » و « العمل »

حينما يتحدث الفلاسفة عن « علم الأخلاق » ، فإنهم يعنون به تلك الدراسة النظرية التى تمثل صورة من صور البحث عن « الحقيقة » ، وتصدر عن باعث عقلى هو الرغبة فى « المعرفة » ، مادام كل ما يهدف إليه « علم الأخلاق » إنما هو التعرف على « الصواب والخطأ » فى مضمار السلوك البشرى . فليست الأخلاق — فى نظر الكثير من الفلاسفة — « فنًّا » أو « صناعة » ، بل هى « علم نظرى » بحت ، يهدف أولا بالذات إلى فهم « طبيعة » الظاهرة الخلقية . وأصحاب هذه النظرة حريصون على إبراز الطابع العلمى للأخلاق ،فهم يؤكدون أننا حينما ندرس معايير السلوك ، أو طبيعة « الحياة الخلقية » أو ماهية الخير والشر ، أو ما إلى ذلك من « مسائل أخلاقيـة » ، فإننا لا نكون عندئذ بصدد « تطبيق » أو « عمل » ، بل نحن بصدد « بحث » أو « نظر » ، وبالتالى فإننا بإزاء « علم » ، لا بإزاء « فن » . ولما كانت « الظاهرة الخلقية » — فيما يرى أصحاب هذا الرأى « واقعة عقلية » (أو معقولة) تقبل « الفهم » ، فليس بدعاً أن تكون الدراسة الأخلاقية مبحثاً فلسفياً يندرج تحت مستوى « الوعى » أو « التأمل » أو « التفكير » .

وأما إذا قيل إن من شأن « الأخلاق » أن تؤثر على سلوك الشخص الذى يقوم بدراستها ،كان رد القائلين بالطابع النظرى الصرف لعلم الأخلاق أنه لا شأن للنظرية الأخلاقية بالتطبيق العملى ، وبالتالى فإنه لا مجال للحديث عن « نظر » يؤثر على « العمل » . وآية ذلك أننا لو نظرنا إلى سلوك أربع جماعات مختلفة :

اتخذت الأولى من « كانت » Kant رائداً لها ، ووصعت الثانية نصب عينيها مبادىء أخلاقية استمدتها من جون استيوارت مل Mill ، بينما راحت الثالثة تسترشد بأخلاق ت . هـ . جرين Green ، والرابعة بأخلاق جورج ادوارد مور Moore ، فإننا قد لا نلتقي بأي اختلاف جوهري بين أهل هذه الجماعات الأربع حول المسائل الأخلاقية العملية .[1] هذا إلى أنه ليس ثمة ما يضمن لنا أن يجيء الرجل الذي يفهم — بفضل دراسته الأخلاقية — الفارق بين الصواب والخطأ ، أو الخير والشر ، فيُقْدم بالضرورة على فعل الخير أو اتخاذ المسلك الصائب . ولعل هذا ما صوره لنا أحد رجالات الكوميديا الحديثة حين عرض علينا شخصية رجل أميّ يحاول أن ينقذ أخاه الأكاديمي المتعلم ، فلا يرى سبيلا لمنعه اتخاذ مسلك شرير ، اللهم إلا بأن يذكّره بتلك الجائزة الجامعية التي كان قد سبق له (أي للأخ المثقف) أن حصل عليها في مادة « فلسفة الأخلاق » ![2] صحيح أن الكثيرين قد يظنون أن الصلة وثيقة بين « المعرفة » و « الفضيلة » (كما توهم سقراط قديماً) ، ولكن التجربة كفيلة بأن تبين لنا — فيما يقول أصحاب الرأي — أن العلم المحض بالمبادىء الأخلاقية لا يكفي وحده لتوجيه صاحبه نحو طريق « الفضيلة » ، أو لتحويله عن سبيل « الشر » (على أقل تقدير) .

ولسنا نريد أن نتبع — تاريخيا — آراء أولئك الفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بأنه لا علاقة على الإطلاق بين « النظرية الأخلاقية » من جهة ، والحياة العملية من جهة أخرى ، وإنما حسبنا أن نقول إن معظم الفلاسفة « الحدسيين » Intuitionists قد ارتأوا أن تصميمات الضمير — أو الشعور الخلقي — تصميمات نهائية حاسمة ، وأنه ليس هناك — بالتالي — أي مجال لتحليلها من قبل « النظر الأخلاقي » . وأصحاب هذا الرأي يؤكدون أنه ليس هناك — في الواقع — أي

---

(1) Mackenzie : " Manual of Ethics. " (6th edition), p. 239.

(2) Barrie : What Every Woman Knows, III. (quoted by Lillie, in " Introduction to Ethics. ", 1961, p. 18.)

« نظر أخلاق » على الإطلاق ، ومن ثم فإنه لا موضع للحديث أصلا عن « نظر » يؤثر على « العمل » . ويمضي بعضهم إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه كما أن في استطاعة المرء أن يفكر تفكيراً سليما دون أن يكون قد درس « علم المنطق » ، فإن في استطاعته أيضاً أن يحيا حياة خيّرة ، دون أن يكون قد درس « علم الأخلاق » ومهما اختلفت اتجاهات أصحاب هذا الرأي، فإنهم مجمعون على القول بأن « الأخلاق » دراسة نظرية بحتة لا شأن لها بفن الحياة أو التطبيق العملي .

شوبنهاور يؤكد أن « الأخلاق » نظرية بحت ...

ولنتوقف قليلا عند نظرية واحدة من فلاسفة العصر الحديث الذين ذهبوا إلى القول بأن « علم الأخلاق » لا يخرج عن كونه مجرد « دراسة نظرية بحت » . وهنا نجد أنفسنا بإزاء « مذهب مثالي » ، وضع دعائمه شوبنهاور حينما راح يعلن أن « الأخلاق » مبحث فلسفي نظري بحت ، فهي لا تتسم مطلقاً بأي طابع عملي أو تطبيقي ، مثلها في ذلك كمثل « المنطق » أو « ما بعد الطبيعة » . والحق أنه ليس في وسع « الأخلاق » أن تأمرنا بشيء أو أن تفرض علينا أي شيء ، إن لم نقل بأنه ليس في وسعها أصلا التعرض لدراسة أوامر السلوك. وليس ثمة قوة — سواء أكانت داخل الإنسان أم خارجه — تستطيع أن تفرض عليه أمراً أخلاقيا أو أن تحدد « ما ينبغي أن يكون » : صحيح أن ثمة مبدأ للسلوك الخلقي قد يصح القول بأنه متأصل في أعماق الطبيعة الميتافيزيقية للإنسان ، ولكن كل ما تستطيع « الأخلاق » أن تفعله هو أن تكشف عن وجود ذلك المبدأ ، وأن تسلط عليه أضواء الفكر ، ناظرة إليه على أنه مبدأ فعال قائم منذ البداية في صميم الطبيعة البشرية . ومعنى هذا أنه ليس في وسع « الأخلاق » أن تحرك هذا المبدأ أو تبعث فيه روح النشاط ، طالما بقي هو نفسه خامداً لا حياة فيه ، أو خاملا لا فعالية له . ولهذا يقرر شوبنهاور أن الأخلاق لا تمثل عاملا فعالا أو قوة

منشطة فى صميم الحياة الواقعية ، بل هى مجرد « نظر محض » : Pure theory لا تعدو مهمته المشاهدة ، والتحليل ، والفهم ، مثلها فى ذلك كمثل أى مبحث فلسفى آخر .

. . . وإن حياة الإنسان لتمضى فى سبيلها دون أن تعير « الأخلاق » كبير اهتمام وآية ذلك أن الطريقة التى يحدد بها الإنسان مجرى سلوكه تتوقف أولا وبالذات على « طبعه العقلى » : Intelligible Character ، بحيث أن هذ « الطبع » ليبدو نفسه بمثابة تصميمه الخُلُقى ، دون أن يكون هناك موضع للقول بأنه يتدخل فى « عالم الظواهر » ، أو أنه يقحم نفسه على النظرية الأخلاقية. وتبعا لذلك فإنه ليس فى وسع « الأخلاق » أن « تبتكر » ما ينبغى ان يكون ، بل ليس فى وسعها حتى ولا أن « تكتشفه » أو أن تعلمنا إياه . ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق : فإن ماينبغى أن يحدث « ماثل » من ذى قبل ، ما دام « التصميم » نفسه قد « اتُخذ » منذ البداية . ومعنى هذا أن فعل « الاختيار » الأصلى لا يكمن فى « الوعى » مطلقا ، بل هو سابق أو متقدم عليه .

ولو أننا أنعمنا النظر الآن فى الرأى الذى ذهب إليه شوبنهاور ، لوجدنا أنه ينفى عن « الأخلاق » كل طابع « معيارىّ » ، لـكى يحيلها إلى دراسة «نظرية» أو « تأملية » بحتة . وحجة شوبنهاور فى ذلك أنه ليس من شأن «الأخلاق» أن تحدّد سلوكنا العملىّ ، أو أن تلقى أى ضوء على الطريقة التى لابد لنا من اتخاذها فى تحديد هذا السلوك . والنتيجة التى تترتب على مثل هذا الزعم ألاَّ يكون للأخلاق أى تأثير عملى ، سواء أكان حسناً أم سيئاً ، على سلوكنا أو أسلوبنا فى الحياة . ولسنا ندرى كيف يمكن أن يبقى وعينا بالمبدأ الخلقى مجرّد « وعى غير مكترث » لا يهتم فى كثير أو قليل بموقفنا من الحياة ، فى حين أن لـكل وعى — من الناحية العملية — شحنة وجدانية ، فضلاً عن أنه لا وجود للنظر العقلىّ المحض اللهمّ إلاَّ فى عالم « التجريد » المطلق ! ثم إننا لا نتصور مطلقاً أن تـكون « الأخلاق »

— بوصفها « مذهباً » — خلواً تماماً من كل طابع «عملى» ، فى حين أنها «معرفة بالمبدأ » ، ومثل هذه « المعرفة » لابد من أن تكون بمثابة المقدمة الضرورية التى يستند إليها كل تصميم إرادىّ . صحيحٌ أن السلوك الخلقى لا يُعَدّ هو نفسه مجرَّد « معرفة » ، ولكنه يفترض بالضرورة مثل هذه « المعرفة »[1] .

والحق أن « المعرفة الأخلاقية » لا يمكن أن تكون مجرد «معرفة إدراكية» أو « عرفانية » cognitive صرفة ، بل هى لابدّ من أن تتخذ — منذ البداية — طابع « المعرفة العملية » التى تحفل بالشحنات الوجدانية . وقد يكون شوبنهاور على حق حين يقول إن الأخلاق لا تُملى علينا — من تلقاء ذاتها — أى شيء ، ولكن من المؤكد أن الأخلاق تعلمنا ما هو « الخير » ، وإن كان من الواضح أن معرفتنا بالخير لا يمكن أن تصبح معرفة تامة مكتملة . فالأخلاق تكشف لنا عما « تراه » فى مضمار « الخبرة الخلقية » ، وهى تريد أن تأخذ بيدنا حتى « نرى » نحن أيضاً ما تكشف لنا عنه فى صميم خبرتنا الخلقية . ولما كان هذا الذى تكشف لنا عنه منطوياً على « أمر » أو « وصية » ، فإن «الأخلاق» هى فى الوقت نفسه «وعى» بهذا « الأمر » ، أو هى على الأصح « وعى » يمكن أن نقول عنه إنه « آمر » .

وقد اعترف كثير من الفلاسفة المعاصرين بهذا الطابع « العملى » للأخلاق ، فذهب جورج إدوارد مُور — مثلاً — إلى أن الغرض الأساسىّ للأخلاق هو « التأثير على سلوكنا الفعلى » . ولا يرفض مور شرعية «الإفتاء فى قضايا الضمير» : Casuistry (بعكس برادلى الذى رفض أصلاً إمكان قيام علم تطبيقى تكون مهمته تقرير مسائل الخير والشر فى السلوك العملى) ، بل هو يذهب إلى أن المهمة الأصلية لعلم الأخلاق هى تطبيق مبادئه على النحو الذى يمكّنه من إرشاد الناس فى مضمار « فن الحياة »[2] . وحتى لو سلمنا مع بعض الفلاسفة بأن الأصل

(1) Hartmann : "Ethics", vol. I., Moral Phenomena, pp. 57-58.
(2) G.E. Moore : "Principia Ethica", London,1903., Ch. I., P.iv.

فى « الأخلاق » أن تهتم أولا بالكشف عن « الحقيقة » فى مضمار « السلوك » ، فإننا لن نجد مانعاً من القول بأنه لابد لفيلسوف الأخلاق — بين الحين والآخر — من التعرُّض لنقد المعايير الخلقية القائمة ، وبالتالى فإنه لابد للأخلاق — سواء أرادت أم لم ترد — أن تستحيل إلى « مبحث عملىّ » . هذا إلى أنه ليس ما يبرّر الشك فيما قد يكون للأخلاق من تأثير عملىّ على سلوك الفرد ، إذا راعينا دور « المعرفة » فى تحديد معالم الطريق أمام الشخص الراغب حقا فى انتهاج سبيل الخير . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن معرفة الأخلاق قد تقدّم للشخص بعض المعونة فى بحثه عن الخير . ومن المحتمل أن يكون فيلسوف الأخلاق أقرب إلى جادة الصواب — فى تطبيقه لقواعد الأخلاق على بعض الحالات الجزئية — من أى إنسان آخر لديه إلمام بظروف الموقف ، دون أن تكون لديه أية معرفة بأصول علم الأخلاق . ولعلّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الفائدة الحقيقية لعلم الأخلاق لا تتمثل فى « التوجيه » أو « الإرشاد » الذى يقدمه لنا هذا العلم حين نكون بصدد بعض الحالات الخاصة أو الظروف الجزئية ، بل تتمثل فى تنمية لسعة أفقنا وجدية مقصدنا حين نعرض المسائل الخلقية بوجه عام .

نظرية سقراط فى التوحيد بين « الفضيلة » و « العلم »

ولو أننا أردنا الآن أن نجد فى تاريخ المذاهب الأخلاقية الكبرى وجهة نظر معارضة تماماً لوجهة نظر شوبنهاور ، لكان علينا أن نرجع إلى سقراط الذى كان أول من قال بأن « الفضيلة علم والرذيلة جهل . » . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن نزعة سقراط العقلية المتطرفة هى التى أملت عليه القول بأن فهم طبيعة الخير شرط ضرورىّ لممارسة حياة الفضيلة . وكانت حجة سقراط فى ذلك أن أحداً لا يفعل الشر حبًّا فى الشر ذاته ، فإن « الخير » الذى يسعى المرء جاهداً فى سبيل الحصول عليه لابدّ من أن يظل يلاحقه ويحوم حوله باستمرار . ولكن

المرء قد يخطيء التقدير ، فيقبل على « الشر » ظناً منه بأنه « الخير » ، وعندئذ يكون خطأه الخلقي ناجماً عن مجرد نقص فى المعرفة أو جهل بطبيعة الخير . ولو أنه عرف « الخير » على حقيقته ، لما اتجهت إرادته مطلقاً نحو فعل « الشر » ، وإلاّ لوقع صريعاً لضرب من التناقض الذاتيّ . وتبعاً لذلك فقد ذهب سقراط إلى أن فى الإمكان « تعليم الفضيلة » ، ما دامت « الفضيلة » هى مجرد « معرفة » .

وقد يعجب المرء كيف غاب عن ذهن سقراط دور « الإرادة » فى تحقيق « السلوك الخيّر » ، ولكن الظاهر أن الفيلسوف اليونانى الكبير قد كان حريصاً على تأكيد دور « المعرفة » فى مضمار « الأخلاق » ، اعتقاداً منه بأن العلم بالطبيعة البشرية أساسيٌّ لممارسة حياة الفضيلة . ولم يكن من المستغرب على فيلسوف اتخذ من العبارة المأثورة : « أعرف نفسك » شعاراً له فى كل تفكيره ، أن يُعْلى من شأن « المعرفة » ، أو أن يوحّد بينها وبين « الفضيلة » . ومن هنا فقد اقترن اسم سقراط بالتصوّر المعيارى للأخلاق ، ولم تعد مهمة الأخلاق مقصورة على تلقين النشء « ما ينبغى أن يكون » بل أصبح من واجبها أيضاً أن تُسْهم فى تحديد كل من الإرادة والفعل . وهكذا أصبح الإنسان الشرير — فى نظر الفكر اليونانى القديم — هو الإنسان الجاهل ، بينما نُظِرَ إلى « الرجل الخيّر » . على أنه « الإنسان الحكيم » . ولم يكن من الغرابة فى شيء — بعد ذلك — أن يسيطر المثل الأعلى للرجل « الحكيم » على الفلسفة الخلقية بأسرها ، حتى عند « الرواقيّين » أنفسهم . والحق أن الرواقيين حينما ذهبوا إلى أن « الانفعالات » قد تمنع الإرادة من الاتجاه نحو فعل الخير ، وحينما نادوا — تبعاً لذلك — بضرورة القضاء على « الانفعالات » ، فإنهم لم يكونوا يعدّون « الانفعالات » سوى مجرد « معرفة ناقصة » ، وبالتالى فإن دعوتهم إلى قمع الانفعالات أو السيطرة عليها لم تكن سوى دعوى عقلية تهدف إلى تحقيق سيادة « اللوغوس » Logos . وأما أفلاطون فقد ذهب فى محاورته « منون »

Menon إلى أن التحدث عن إرادة الخير هو مجرد « تحصيل حاصل » : لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فهو إنما يريد الخير ، بمعنى أنه يريد « الشر » بوصفه « خيراً » له . وإلاَّ ، فهل وُجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه التعاسة ؟ وقد سار أفلاطون على نهج أستاذه سقراط فقال إن العلم بمسائل الأخلاق جوهريّ لممارسة حياة الفضيلة ، ولكنه ذهب إلى أن العلم هنا علم ميتافيزيقي ينصبّ على معرفة « المثل » ، وفى مقدمتها جميعاً « مثال الخير » . ولا يعنينا — فى هذا المقام — أن نتوقف عند نظرية أفلاطون فى الأخلاق ، وإنما حسْبنا أن نقول إن الفيلسوف اليونانى الكبير قد اتفق مع أستاذه سقراط على القول بأن « الأخلاق » معيارية ، وأنها تعلمنا « ما ينبغى أن يكون » ، وأن لها تأثيراً ناجعاً على حياتنا العملية ، وأن من شأن التعاليم الأخلاقية أن تدعم المسئولية البشرية وتعمل على تقويتها . . . إلخ .

وقد لقيت النظرية اليونانية فى الأخلاق معارضة كبرى من جانب رجالات المسيحية : إذ ذهب المفكرون المسيحيون إلى أن « معرفة الخير » لا تكفى وحدها لحض «الإرادة» على فعل الخير أو لتوجيهها نحو ممارسة حياة «الفضيلة» . وآية ذلك أن الإنسان كثيراً ما يعرف وصايا الله وأوامر الأخلاق ، ولكنه مع ذلك قد يخالفها أو يتعدّى عليها ، وربما كان السبب فى ذلك هو ضعف الإرادة البشرية من جهة ، وقوة الشر من جهة أخرى . وإذا كان الإنسان كثيراً ما يرتكب « المعصية » عن « جهل » أو « نقص فى المعرفة » ، فإن « الخطيئة » — مع ذلك — ليست مجرد « خطأ عقلى » أو « جهالة فى الفهم » . والحق أن ما تسمّيه المسيحية باسم « الخطيئة » هو شىء أكثر بكثير من مجرد « الخطأ » أو « الإثم » : لأنه ليس للإنسان على « الخطيئة » يدان ، كما أنه ليس فى استطاعة « المعرفة » أن تجنب المرء خطر الوقوع فى « المعصية » . وربما كانت خطورة « المشكلة الخلقية » — فيما يقول رجالات المسيحية — كامنة على وجه التحديد

فى قدرة الإنسان أو عدم قدرته على اتباع ما تقضى به المعرفة الأخلاقية . ومعنى هذا أن « المعرفة » هنا ليست « ملزِمة » لصاحبها ، بل لا بد للمرء — حتى بعد معرفته بالشريعة الأخلاقية — من أن يحزم إرادته على العمل بمقتضاها ، أو أن يتخذ قراره برفضها والتمرد عليها . هذا إلى أن هناك « قوة » مظلمة لا معقولة من شأنها أن تجىء فتتدخل فى هذا التصميم ، ألا وهى قوة الشر أو الغواية أو الإغراء . وسواء أرجعنا هذه القوة إلى المادة ، أم إلى الشيطان ، فإن المهم أن « الجسد » — فى نظر المسيحية — ضعيف ، وأن الله — وحده — هو الذى يستطيع أن يأخذ بيد الموجود البشرى ، وأن يحرّره من أسر تلك « القوة الشريرة » . ولا شك أننا هنا بإزاء نظرية أخلاقية معارضة تماماً لنظرية سقراط : لأن المسيحية تؤكد أن الفضيلة لا يمكن أن تُعلَّم ، ما دامت « المعرفة » وحدها هى التى يمكن أن « تُعَلَّم » ولا غناء فى « المعرفة » حين نكون بصدد « السلوك العملى » . صحيحٌ أنه فى استطاعة « علم الأخلاق » أن « يعلّمنا » ما ينبغى لنا أن نفعله ، ولكن هذه « المعرفة » بطبيعتها عاجزة قاصرة ، لأنه ليس فى وسع الإنسان أن يتبعها ويسير على نهجها ، ولئن كانت « الأخلاق » معيارية — من حيث المذهب أو التفكير النظرى — إلا أنها ليست معيارية — من حيث الواقعية أو التأثير العملى — . وهكذا يَخْلُص مفكرو المسيحية إلى القول بأنه ليس من شأن الأخلاق أن ترشد الإنسان فى حياته العملية ، وبالتالى فإنه لا موضع للقول بوجود « فلسفة عملية » .

دور « المعرفة » فى الحياة الخلقية . . .

ولو أننا حاولنا الآن أن نفصل فى هذا النزاع الأخلاقى الذى قام بين سقراط من جهة ، وفلاسفة المسيحية من جهة أخرى ، حول دور « المعرفة » فى الحياة الخلقية ، لوجدنا أن الفيلسوف اليونانى الكبير قد جانب الصواب حينما عمد إلى التوحيد تماماً بين « العلم » و « الفضيلة » ، فى حين أن فلاسفة المسيحية قد تطرّفوا

فى الاتجاه المضادّ حينما راحوا يؤكدون أن « الفضيلة لا تُعَلَّم » على الإطلاق . صحيحٌ أن « الفضيلة » ليست مجرد « علم » ، ولكن من المؤكد أن عنصر « المعرفة » عنصر هام من عناصر « الفضيلة » ، وحين يكون الإنسان مفتقراً إلى هذا الضرب من « المعرفة » ، فلا بدّ لعلم الأخلاق من أن يضطلع بمهمة تلقينه مثل هذه « المعرفة » . ومعنى هذا أنه لا بدّ للإنسان — قبل الإقدام على اتخاذ تصميماته الخلقية — من أن يكون مُلمًّا بتلك القواعد الأخلاقية التى سيكون عليه أن يعمل بها أو أن يخرج عليها . ونحن لا ننكر أن مثل هذه « المعرفة » لا تضمن لنا سلفاً إقبال صاحبها على أداء « الفعل الخير » أو تحقيق « السلوك القويم » ، ولكنّ من الواضح أن « المعرفة » مع ذلك تمثل شرطاً أوليا ضرورياً لكل حياة خلقية سليمة .

وهنا قد يعود الفلاسفة النظريون (من أمثال شوبنهاور) إلى الاعتراض ، فيقولون إن مهمة « الأخلاق » الأولى هى الكشف عن « الحقيقة » فى مضمار السلوك ، دون التعرُّض للحياة الخلقية بوصفها « عملاً » أو « فنًّا » . وردنا على هذا الاعتراض أن عملية الكشف عن معنى آرائنا الخلقية قد لا تخلو من تأثير — هى نفسها — على سلوكنا العملىّ ، لأنها تسلّط على مبادئنا الكامنة أضواء الوعى أو الشعور ، فتزيل ما قد تنطوى عليه تلك المبادئ من متناقضات ، إن لم نقل بأنها قد تؤدى بنا إلى نبذ بعض الآراء الأخلاقية السائدة على ضوء ما تكشف عنه تلك الدراسة من « مبادىء جوهرية » . والحق أن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد فطنوا إلى أن « أوامر الضمير » تمثل وصايا عقلية تقبل التحليل والتبرير وبالتالى فإنهم قد جعلوا « للعقل » Reason دوراً هامًّا فى صميم حياتنا الخلقية . ولا شك أن مثل هذا « التحليل » العقلى إنما يضطلع بمهمة تربية الضمير : لأنه هو الذى يجعل أوامر الضمير أكثر اتساقاً وأشد توافقاً مع « القانون الخلقى » الموضوعى . ولعلّ هذا ما عناه فلاسفة « المثالية » (خصوصاً من بين رجالات

المدرسة الأخلاقية الإنجليزية) حينما ذهبوا إلى أن مهمة الحياة الخلقية هى تسليط أضواء الوعى أو الشعور على ذلك العنصر « العقلى » ، « الروحىّ » ، « الواعى بذاته » ، فى الطبيعة البشرية . وإذا كان ثمة سبيل لتحقيق هذه المهمّة بطريقة أكيدة فعالة ، فما ذلك إلا بالدراسة التأمّلية لتلك القواعد الخلقية التى اصطنعها الإنسان فى توجيهه لسلوكه ؛ وهذه هى نقطة البدء فى كل دراسة أخلاقية . ويمضى بعض فلاسفة الأخلاق إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إن الدراسة الأخلاقية التى يتم عن طريقها تسليط الأضواء العقلية على « العوامل الروحية» المؤثرة على السلوك الخيّر أو الحياة الخلقية القويمة ، لهى بمثابة واجب خلق أساسىّ يقع على عاتق الإنسان . وهنا تظهر الصلة الوثيقة التى تجمع بين « النظر » و « العمل » فى مضمار السلوك الخلق : فإنه لمن الواضح أن « النظر » الأخلاقى مُوجَّهٌ منذ البداية نحو الحياة العملية ، كما أن « العمل » الخلقى قائم بطبيعته على فهم صحيح لروح « القانون الخلقى » بوصفه مبدأ عقليًّا[1] .

ولا نرانا فى حاجة إلى التدليل على قيمة « الأفكار الخلقية » فى حياة الأفراد والجماعات : فإن التجربة لتظهرنا على أننا حريصون دائماً على التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، لا فى مجال المنطق وحده ، بل وفى مجال الأخلاق أيضاً . وحينما نسىء التصرف ، فإننا كثيراً ما نعود إلى أفكارنا محاولين فحصها وامتحانها ، لأننا على ثقة من أن سوء تصرفنا لابد من أن يكون راجعاً إلى خطأ فى التفكير أو التقدير أو التقييم أو وزن الأمور . صحيحٌ أن ظروف الحياة هى من السعة والتعقد بحيث إنه هيهات للمبادئ الأخلاقية العامة أن تمدنا — فى كل حالة — بالميزان العقلى الصحيح الذى يسمح لنا بتقييم كل موقف جزئى ، ولكن من المؤكد أن الإلمام بالمبادئ الأخلاقية العامة كثيراً مايضع بين يدى المرء « معايير ثابتة » يمكن تطبيقها على الحالات الجزئية . وحتى

(1) Mackenzie : "Manual of Ethics." . Bk. II., Ch. 7, P vi.

لو افترضنا أن كل ما يمكن أن تقدمه لنا « الأخلاق الفلسفية » هو مجرد فكرة عامة عن حقيقة الخير ، أو طبيعة « القيم » ، فستظل لهذه الفكرة العامة قيمتها الكبرى بوصفها « معياراً » للخير والشر بوجه عام . وليس ما يمنعنا بعد ذلك من أن نحاول تطبيق المبادئ الأخلاقية على الحالات الخاصة ، حتى نرى ما إذا كانت تلك المبادئ متسقة مع ذاتها ، أو ما إذا كانت منطوية على بعض المتناقضات. وليس من شك في أن ميدان « التطبيق العملي » كثيراً ما يكون مناسبة طيّبة لتصحيح بعض أفكارنا الخلقية ، أو لتعديل بعض مبادئنا الأخلاقية . وكثيراً ما تجيء « التجربة » ، فتكشف للفيلسوف الحدسي (مثلا) عن وجود ضرب من « التناقض » بين بعض « القواعد » التي توصّل إليها عن طريق « الحدس » ، فيكون عليه من بعد أن يعاود النظر في مذهبه الأخلاقي ، حتى يقضي على ما فيه من أسباب التناقض . ولا شك أننا إذا لم نحرص — بين الحين والآخر — على مراجعة مبادئنا الأخلاقية وضبطها ، عن طريق النظر إلى آثارها في الحياة العملية وطريقة تطبيقها على الحالات الخاصة ، فإن هذه المبادئ لن تلبث أنه تستحيل إلى « أوهام خيالية » تسبح في مُخيّلة فيلسوف حالم لا شأن له بدنيا الناس !

ونحن نعرف أن كثيراً من الفلاسفة قد رفضوا ربط نظرياتهم الأخلاقية العامة بحالات الضمير الخاصة ، ومواقف السلوك الجزئية ، بدعوى أنه لا شأن لعلم الأخلاق (من حيث هو علم نظري بحت) بمثل هذه الجوانب العلمية التطبيقية ، ولكنّ من الواضح أن الحلات الخاصة نفسها يمكن أن تندرج تحت « فئات » Classes ، ومن ثم فإنه ليس ما يمنع « علم الأخلاق » من تصنيف تلك « الفئات » والعمل على فهمها في ضوء القوانين الأخلاقية العامة . وأما إذا قيل إنه قد يكون من الأفضل لعالم الأخلاق أن يركّز كل انتباهه على المبادئ العامة للأخلاق ، وأن يدع التفاصيل (أو الجزئيات) تهتم بنفسها ، فربما كان في وسعنا أن نردّ على ذلك بقولنا إن « الحالات الخاصة » قد تلقي بعض الأضواء على المبادئ العامة

فليس ما يمنع فيلسوف الأخلاق من الرجوع — بين الحين والآخر — إلى الحياة العملية بما فيها من حالات خاصة معقدة ، من أجل العمل على توضيح « مبادئه » الأخلاقية العامة . وحسْبنا أن نعود إلى تاريخ الفلسفة ، لكى نتحقق من أن عدداً غير قليل من فلاسفة الأخلاق ، وعلى رأسهم أفلاطون ، والقديس توما الأكوينى ، وبنتام ، وجون استيوارت مل ، وغيرهم ، قد أظهروا إهتماماً عميقاً بالتطبيقات العملية للأخلاق ، فكانت الفلسفة الخلقية — فى رأيهم — « مبحثاً عملياً » [1] .

نوعية الطابع « العملى » للفلسفة الخلقية . . .

. . . على أننا لو أنعمنا النظر إلى « الفلسفة الخلقية » ، لوجدنا أنها منذ البداية — فلسفة « عملية » تهدف إلى الإجابة على السؤال الآتى : « ما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ » . ولو أننا تساءلنا — مثلاً — : « ما الذى يمكننا أن نعرفه ؟ » ، لوجدنا أن « موضوع » المعرفة ماثل أمامنا ، مستقل عنا ، قائم بذاته ، بحيث لا يكون على « الفكر » سوى أن يرتد إلى عالم « التجربة » من أجل الوقوف على مثل هذا « الموضوع » . وأما حين نتساءل : « ما الذى ينبغى لنا أن نعمله ؟ » ، فإننا نكون عندئذ بإزاء « شىء » غير متحقق ، أو غير واقعى ، لأنه لا يملك وجوداً سابقاً فى ذاته ؛ وهذا « الشىء » لا يمكن أن يكتسب « الوجود » إلاّ من خلال « فعلنا » . ولكنّ المشكلة الخلقية لا تتمثل فى « العمل » نفسه ، بل « فيما » نعمل ، أعنى فى هذا الذى لابدّ لنا من أن نوجّه نحوه كلّ نشاطنا العملىّ . وليس من شك فى أنه لابدّ « للفكر » هنا من أن يقوم بدوره فى تصوّر « الفعل » الذى سيكون علينا أن نحققه ، ولكنّ من

(1) Cf. H. Samuel: "Practical Ethics", London, Home University Library. & G. E. Moore : "Philosophical Studies", 1922., (The Nature of Moral Philosophy.)

المؤكد أن هذا « التصوّر العقلى » لن يخلو من « مخاطرة فكرية » . والواقع أننا لا نجد — منذ البداية — مبادئ أخلاقية أكيدة ، نستند إليها فى تقرير أحكامنا ، وبالتالى فإن « الخبرة الخلقية » لا تقدم لنا « حقائق أخلاقية » نجد فى تضاعيفها كلّ ما نريد معرفته عن « معايير السلوك » . ولكننا - مع ذلك نحسّ بأن ثمة مطالب أخلاقية تفرض نفسها علينا ، دون أن يكون فى وسعنا تحديد نوعية تلك « المطالب » بكل دقة .

والحق أنه إذا كان من شأن سائر المجالات الأخرى للمعرفة العملية أن تكون على علم بالهدف الذى ترمى إليه ، فإن « الأخلاق » — وحدها — تظل مفتقرة إلى مثل هذا العلم بالهدف أو الغاية . وآية ذلك أن علوم الصحة ، والتشريع ، والتربية ، وغير ذلك من ضروب « التكنية » تعرف جيّدا ما هى « الغايات » التى تهدف إلى بلوغها ، وإن كانت المشكلة بالنسبة إليها هى معرفة السبل أو الوسائل المؤدية إلى تلك الغايات ، فى حين أن « علم الأخلاق » يستهدف معرفة « الغايات » نفسها ، أعنى تلك الغايات القصوىٰ أو الأهداف المطلقة التى لا يمكن أن يُنظَر إليها على أنها « وسائل » أو « وسائط » لأى شيء آخر . صحيحٌ أنه قد يكون فى الإمكان أيضا تصوّر « أخلاق وسائل » ، ولكن القضية الأصلية فى كل « الفلسفة الخلقية » إنما هى أولا وبالذات « قضية الغايات » . ومن هنا فقد كان للطابع « العملى » فى الفلسفة الخلقية معنى آخر مختلف كل الاختلاف عنه فى العلوم العملية الأخرى : لأننا هنا بإزاء بحث عن الغايات نفسها ، دون أن يكون هناك ما يضمن لنا سلفاً إمكان الوصول إلى معرفة « نوعية » لتلك « الغايات » . وحين يتساءل كل فرد منا : « ما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ » ، فإنه يجد نفسه هنا بإزاء سؤال فريد فى نوعه : لأنه مُلزَمٌ بالإجابة على هذا السؤال ، إن لم يكن بالفكر فبالعمل . وليس فى وسع أى فرد منا أن يخطو خطوة واحدة فى سبيل حياته ، دون أن يكون قد أجاب علىٰ هذا السؤال بطريقة أم بأخرى . ولا غرو ، فإنه

ليجد نفسه هنا بإزاء « مطلب » حيويّ هامّ لا بد له من أن يواجهه ، خصوصاً وأن كل كرامة الإنسان ، وكل ما لديه من استقلال ذاتى ، لابد من أن يُسْهما فى تحديد إجابة الفرد الواحد منا على مثل هذا السؤال .(١)

...إن الانحراف المهنى ليوقع فى ظن الفلاسفة أن الإنسان موجود « نظرىّ » ، وكأنّ كل ما يثير اهتمامه إنما هو الفهم ، والعلم ، والمعرفة ، فى حين أن الإنسان أولا وبالذات موجود « عملىّ » يهدف إلى تحقيق ذاته ، وإثراء حياته ، والتغيير من عالمه وعالم الآخرين . وحتى حين يقوم الإنسان بعملية « إدراك » الأشياء من حوله ، فإن هذه العملية لا بد من أن تقترن لديه منذ البداية بفعل « تفضيل » يُؤْثر بمقتضاه هذا الشيء على ذاك . ومعنى هذا أن الإنسان لا يمكن أن يقف من الأشياء موقف « المرآة » التى تعكس صور الأشياء ، بل هو لابد من أن يشارك فى مجرى الأحداث بكل ما لديه من اهتمامات ، وانفعالات ، وقدرة على « التقييم » . ومن هنا فإن « الموجود الأخلاقى » ليس مجرد إنسان « عارف » يملك علماً مجرداً بماهية الخير والشر ، بل هو أيضاً إنسان « عامل » يملك إحساساً مرهفاً بالقيم ، ويسعى جاهداً فى سبيل المشاركة فى تحقيقها . وحينما جعل سقراط من « الحكمة » المثل الأعلى للحياة الخلقية ، فإنه لم يكن يعنى بها مجرد « البحث النظرى» الصرف ، بل كان يعنى بها أيضا اهتمام المفكر أو التزامه بالحياة على وجه العموم ، سواء أكانت حياته الخاصة أم حياة الآخرين . وهكذا كانت «الحكمة» بمثابة مرادف للذوق الخلقى Moral taste ، وكان « الحكيم » هو ذلك الانسان الذى يتمتع بقدرة نفاذة على إدراك ما فى الحياة من « قيم » و « دلالات » . وتبعاً لذلك فقد ذهب سقراط إلى أن « الحكيم » هو الرجل الذى يملك عقلية متفتحة لا تغلق عينيها عن أية « قيمة » ، ولا تكف مطلقاً عن رؤية الأشياء والأشخاص دون أن ينكر فى الوقت نفسه أن « الحكيم » أيضاً هو الرجل الذى لا يكفّ

(1) Hartmann : "Ethics", vol. I., Eng. Trans., pp. 32—34.

عن الاكتشاف والبحث والتهام . وهذا هو السبب فى أن كل شىء يسهم فى زيادة نموه الخلقى ، ويعمـــل على إثراء القيمة الضمنية لحياته الخاصة . والرجل « الحـكيم » أيضاً هو ذلك الإنسان المتعاطف الذى يحرص على فهم الآخرين ، وإن كان يريد أن يفهمهم «من الداخل» ، فهو لا يفتأ يحاول النفاذ إلى «قيمهم» الخاصة ، حتى يحقق لهم ما يصبون إليه من خلاص ، وحرية ، وسعادة .

والواقع أن الـكثيرين يستشعرون حاجة روحية عميقة إلى « التواصل » مع الآخرين ، حتى يفهمهم الغير ، ويقدروهم ، ويتعاطفوا معهم . وإن المرء ليلتقى فى حياته العادية بالعديد من الموجودات ، ولـكن قليلون هم أولئك الذين « يراهم » بالمعنى الأخلاقى لهذه الـكلمة ، وقليلون هم أولئك الذين يحظون بنظرتنا التعاطفية (مع العلم بأن « النظرة التعاطفية » هى نظرة « الحب » الذى يعرف كيف يقدر القيم) . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن أولئك الذين « يروننا » نحن هم أيضاً قلة نادرة ! وآية ذلك أن العوالم البشرية تتلاقى ، ولـكن لـكى ينزلق السطح على السـطح ، بينما تبقى « الأعماق » مطوية ، نائية ، منعزلة ، غير متلامسة ، ثم هى لا تلبث بعد ذلك أن تتفارق وتتباعد ! صحيح أنه لا ينبغى لأى شخص أن «يذوب» تماماً فى أى شخص آخر ، أو أن يفقد ذاته نهائياً فى أية ذات أخرى[1] ، ولـكن من المؤكد أن كل شخص يحن — فى قرارة نفسه — إلى أن يصبح «مرئياً» من جانب شخص آخر ، بحيث يفهمه هذا الشخص ، ويتعاطف معه ويستجيب له ، ويثق فيه سلفاً . — ألسنا نلاحظ أن كل واحد منا يلتقى فى خبرته العادية بالـكثير من المواقف والمناسبات التى لا يكون نصيبه فيهـا سوى الإهمال أو الإعراض ، أو عدم الاهتمام ، أو سوء الفهم ، من جانب الآخرين ؟ وهل يمكن أن تـكون فى الحياة

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « مشكلة الحب » ، ط. دار الآداب ، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ٢٦٧ — ٢٦٨ .

خيبة أمل أعظم أو أفدح من تلك التى يلقاها الإنسان حين يقدَّر له أن يمضى فارغا دون أن يراه أحد ، ودون أن يشعر به أحد ، وكأنما هو قد أُقصى من الحياة لعدم تمتعه بأية قيمة . ؟

الحكمة الأخلاقية هى نقطة تلاقى النظر و العمل

لقد كان الفلاسفة الأقدمون يتحدثون عن « فلسفة نظرية » تحقق كمال « القوة العالمة » ، و « فلسفة عملية » تحقق كمال « القوة العاملة» ، وكانوا يقولون إنه « ليس يتم أحدهما إلا بالآخر : لأن العلم مبدأ ، والعمل تمام ؛ والمبدأ بلا تمام يكون ضائعاً ، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا [1]. » والظاهر أن « الحكمة » السقراطية قد بدت للفلاسفة الأقدمين بمثابة تحقيق لوحدة « النظر » و «العمل» : إذ قد وجدوا فيها — من جهة — مظهراً للمعرفة ، والوعى ، والشعور بالذات ، كما وجدوا فيها — من جهة أخـــرى — تعبيراً عن الفضيلة ، وحب الخير ، والإحساس بالقيم . وقد سبق لنا أن قلنا إن « الحكمة » قد تحولت على أيدى الرومان إلى « حسّ خلق » ينطوى على معانى الاستبصار ، والتقدير ، والقدرة على « تذوق القيم » . ولم يكن من الغرابة فى شىء — بعد ذلك — أن يصبح « الحكيم » هو « الإنسان المتذوق » الذى يشارك فى ملاء الحياة ، ويتعاطف مع قيم الآخرين ، وينفتح لكافة « القوى الروحية » الكامنة فى أعماق الوجود . وعلى حين أن الكثيرين يحيون ويموتون، دون أن يكونوا قد «رأوا» الآخرين أو قد « أبصروا » ما فى الأشياء والأشخاص والمواقف من قيم ومعان ودلالات ، نجد أن الرجل الحكيم هو ذلك الإنسان «المتعاطف» الذى لا يكف عن استخراج ما يكمُن فى أعماق الغير من « قيم » ، وما تنطوى عليه المواقف الخارجية من

(١) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » طبعة القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٤٠ — ٤١

« دلالات » . وليس يكفى أن نقول مع بعض الفلاسفة إن « الحكيم » هو ذلك « الرجل الذى قد وُلِدَ صديقاً للجميع ، أو مُعيناً روحيًا للناس أجمعين » ، بل لابد من أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « الحكيم » هو « المربّي الحقيقيّ » أو المرشد الأخلاقى » . ولسنا نعنى بعملية « إرشاد » الآخرين إثقال كاهلهم بعدد ضخم من المطالب الأخلاقية ، بل نحن نعنى بها توجيه الأفراد نحو « القيم الشخصية » الباطنة فى ذواتهم ، وهى تلك القيم التى لم يقدر لهم بعد أن يعرفوها أو أن يفهموها . وهنا تجىء مهمة الحكيم الأخلاقى فيكون عليه أن « يتنبأ » سلفاً بما قد يكون فى وسع هؤلاء الأفراد تحقيقه أخلاقيا ، وكأنما هو يمتد ببصره — أو بصيرته — إلى ما وراء واقعهم ، لكى يستشرف مُثُلهم العليا ، ويستطلع ما يعدو حدود خبراتهم الراهنة .(١)

وهكذا نخلص إلى القول بأن « الحكمة الأخلاقية» هى نقطة تلاقى « النظر » و « العمل » : على اعتبار أن الغاية التى يهدف إليها « النظر الأخلاقى » هى منذ البداية توجيه السلوك وإرشاد الناس إلى فن الحياة ، كما أن « العمل الأخلاقى » — بمعناه الصحيح — إنما هو منذ البداية ذلك النشاط الواعى القائم على روية ، وتفكير ، وتعقل ، وتدبّر ، واستبصار ، وإحساس بالقيم ، ووزن صحيح للأمور . فليس عند « الحكيم » نظر بدون عمل ، أو عمل بدون نظر ، بل هناك حياة متكاملة قوامها معرفة الذات ، والإحساس بالقيم ، والمشاركة فى ملاء الحياة ، والمساهمة فى بناء شخصية الغير . ومن هنا فإن الفلسفة الخلقية لا يمكن أن تكون مجرد « نظر عقلى » يستهدف تعريف الفضيلة أو تحديد ماهية الخير ، بل هى لابد من أن تتخذ طابع « الفلسفة العملية » التى تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الحساسية بالقيم لدى الناس ، والمشاركة فى تربية الإنسانية بوجه عام ، وفقاً لمبادىء الحكمة السقراطية القديمة .

---

(١) N. Hartmann : "Ethics" vol. II., Moral Values, London, 1963, Ch. XX, Wisdom, pp. 241 — 242.

الفصل الثانى

الأخـــــلاق

بين « النسبية و « الإطلاق »

قد تـكون أول مشكلة تواجه فيلسوف الأخلاق هى مشكلة « المبادئ الأخلاقية » نفسها ، خصوصاً وأن كلمة « المبادئ » تشير فى العادة إلى معانى الضرورة ، والـكلية ، والثبات ، والإطلاق . . . والواقع أنه كثيراً ما يُقال إن العصر الذى نعيش فيه لم يَعُدْ عصر مبادئ أخلاقية مطلقة ، وقيم أزلية ثابتة ، بل هو قد أصبح عصر مرونة ، وتساهل ، ونسْبيّة . ولاشك أننا إذا ربطنا الظاهرة الأخلاقية بعجلة التغيّر الاجتماعى ، وإذا سلّمنا مع بعض رجالات الأخلاق والقانون بضرورة اصطناع ضرب من المرونة فى الحـكم على شتى أنماط السلوك الفردى ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى دفع كل القيم الأخلاقية بطابع النسبية . ولـكن المشكلة ليست بهذا القدر من السهولة : فإن الدفع بالقيم الأخلاقية جميعاً إلى دوّامة التغير والنسبية لن يلبث أن يصيب الحقيقة الخلقية فى الصميم ، وبالتالى فإنه لن يلبث أن يؤدى إلى بابلة الرأى العام الأخلاقى . هذا إلى أننا لو سلّمنا بأن الأخلاق «علم» ، وإذا اعترفنا فى الوقت نفسه بأن من شأن كل « علم » أن ينطوى على مجموعة من الحقائق العامة التى تتسم بطابع الصدق ، فلابد لنا من التسليم بأن « علم الأخلاق » ينطوى على مجموعة من الأحكام الأخلاقية التى لا تَصْدُق بالنسبة إلى فرد واحد بعينه ، بل تَصْدُق بالنسبة إلى الأفراد جميعاً فى كل زمان ومكان .[1]

---

(1) William Lillie : "An Introduction to Ethics", London, 1961, University Paperbacks, Methuen, Ch vi, p. 102.

بيد أننا ما نـكاد نتحدث عن قواعد أخلاقية مطلقة ، أو أحكام أخلاقية عامة ، حتى يبادر دعاة النسبية إلى الاعتراض على هذه الأخلاق الفلسفية « المطلقة » بقولهم إنها أخلاق واهمة تستند دائماً إلى مبادىء أولية تسلّم بها تسليماً ، دون أن تُعنى نفسها بالبحث فى مدى صحتها : فهى تفترض — مثلاً — أن « الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان » ، ومثل هذا الفَرْض الأوّلى هو الذى يسمح لها بأن تنظر نظراً عقليا مجرَّداً إلى مفهوم « الإنسان » بصفة عامة ، وأن تستخلص من ذلك قواعد كلية عامة . وبعبارة أخرى ، فإن الفلاسفة الأخلاقيّين يسلّمون بوجود ماهية بشرية ثابتة ، ومن ثم فإنهم يشرّعون للإنسانية فى جملتها ، دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو السلالات أو الأفراد . هذا إلى أن هؤلاء الفلاسفة يفترضون أيضاً أن الضمير أو الشعور الخلقى يؤلّف لدى كل فرد منا « كُلاًّ » متسقا ، تمثل أوامره المختلفة تطبيقات متنوعة لإلزام أخلاقى واحد . ولـكنَّ هذين المبدأين — فيما يقول دعاة النسبية — وَهْمان باديا الخطأ : لأنه ليس ثمة « إنسان فى ذاته » يمكن أن نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التى لا تـكون محلّ نزاع أو موضع خلاف . — وقد أثبتت لنا الإتنوجرافيا — فيما يقول أهل الاجتماع — أن للشعوب البدائية أساليب خاصة فى الشعور والتفـكير والعمل أو السلوك ، وأن هذه الأساليب مختلفة كل الاختلاف عمّا نأخذ به نحن — مثلاً — فى سلوكنا العادىّ . والواقع أن كل عصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت « مفهوم الإنسان » ، إنسان « هذا العصر » أو « هذا المجتمع » ، لا « الإنسان المطلق » أو « الإنسان بصفة عامة » . وإذا كان من الحق أن الرجل اليونانى — قديماً — لم يكن يحسب للرجل البربرىّ أىّ حساب ، فإن من الحقّ أيضاً — فيما يقول دور كايم — أن الرجل الأوروبى فى أيامنا هذه ما يزال يعتقد أن « الإنسان » هو على وجه التحديد « إنسان هذا المجتمع الغربى المسيحىّ » .[1]

(١) زكريا إبراهيم « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٨ — ١٩ .

اختلاف الشرائع الأخلاقية : هل هو « اختلاف مطلق » ؟

ونحن لا ننكر أن تاريخ الحضارة البشرية حافلٌ بالشرائع الأخلاقية المختلفة ، والمعايير الاجتماعية المتباينة ، ولكننا نلاحظ أن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة قد كشفت لنا عن وجود تقارب كبير بين هذه الشرائع الأخلاقية المختلفة ، على العكس مما كان يتوهم رجالات الإتنوجرافيا فى القرن الماضى وفى مطلع هذا القرن . صحيحٌ أن البشرية — حتى القرن السابع عشر — كانت ترى فى « المبارزة » حقاً مشروعاً للفرد ، فكان الرجل يثأر لكرامته أو شرفه عن طريق الانتصار على خَصْمه فى هذا الصراع المسلَّح ، ولكننا — مع ذلك — ما زلنا نسلّم بمبدأ « الدفاع عن الشرف » أو الكرامة ، على الرغم من أننا قد أصبحنا نستنكر — اليوم — فعل « المبارزة » . وقد كانت المرأة الهندية — قديماً — تحرق نفسها بعد وفاة زوجها ، لكى ترقد إلى جوار شريكها فى كفنه ، ولكننا — اليوم — حتى إذا استنكرنا هذه الفعلة ، فإننا — مع ذلك — ما زلنا نعدّ وفاء الزوجة لزوجها — حيا كان أم ميتا — فعلاً أخلاقيًّا له قيمته . وقد تختلف الشرائع الأخلاقية فى حكمها بحقّ الرجل البالغ فى الزواج من واحدة أو أكثر (كأن تصرّح له مثلاً بالزواج من أربع) ، ولكنها تتفق جميعاً على أنه ليس من حق الرجل أن يتزوّج أية امرأة شاء فى أى وقت شاء . وربّما اختلفت الشرائع الأخلاقية أيضاً فى تحديد « الحالات » التى يكون فيها « الكذب » أهون الشرّين ، ولكنها تُجْمع — بلا استثناء — على اعتبار « قول الصدق » ، فى الحالات العادية ، عملاً أخلاقيًّا صائباً .

والواقع أن هذا « التفاوت » القائم بين الشرائع الأخلاقية يرجع أولا وبالذات إلى أن هذه الشرائع لا تمثل « تقريرات » أو « صياغات » للمبادئ الأخلاقية القصوى ، بل هى مجرد « تطبيقات » لتلك المبادئ على بعض الظروف

الواقعية لهذا المجتمع أو ذاك . ولاشك أن جماعة الرهبان — حين تطبق « مبدأ العفة » — فإنها تطبقه بطريقة مختلفة عن تلك التى تصطنعها الأسرة حين تطبّق هذا المبدأ فى حياتها العائلية أو علاقاتها الزوجية . وكثيراً ما تجىء بعض العوامل الحضارية أو التاريخية أو الاجتماعية فتحول بيننا وبين الوقوف على السمات المشتركة التى تجمع بين الأنظمة الأخلاقية المختلفة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن الشرائع الأخلاقية القائمة بالفعل لا تمثل بالضرورة « المعايير الأخلاقية المطلقة » ، أمكننا أن نفهم أنها جميعاً شرائع أخلاقية « ناقصة » ، وبالتالى فإن اختلافها (فيما بينها) هو مجرد نتيجة لنقصها . ولكنْ ، على الرغم من وجود « شرائع أخلاقية » متعدّدة ، وعلى الرغم من وجود « اختلافات » عديدة بين تلك الشرائع ، فليس ما يمنع من إمكان قيام « شريعة أخلاقية مطلقة » . وربّما كان الأصل فى هذا الخلاف المستمرّ بين فلاسفة الأخلاق حول « المبادئ الأخلاقية » وهل هى نسبية أو مطلقة ، وجود خلط مستمرّ فى أذهان الكثيرين بين مبادئ الأخلاق من جهة ، وأساليب السلوك من جهة أخرى ، مما أدّى إلى عجز البعض منهم عن التمييز بين المبادئ القصوى الثابتة من جهة ، والقواعد النسبية المتغيرة من جهة أخرى . والحق أنه مهما يكن من أمر تغيّر الظواهر الأخلاقية ، فإن من المؤكد أن الشرائع الأخلاقية لا تمثل مجموعة من القواعد التعسفية أو الاعتباطية التى لا تخضع لأى منطق ولا تصدر عن أية معقولية ، بل هى مبادئ إنسانية عقلية تستمد أصولها من قاعدة أولية عامة هى احترام الشخص البشرى ، وتقديس القيم الإنسانية .

ضرورة التمييز بين « المبادئ الأخلاقية » و « قواعد السلوك »

صحيحٌ أن معظم السلطات الأخلاقية قد لقيت فى الأيام الأخيرة الكثير من أسباب الضعف أو الوهن أو الانحلال ، فأصبح الناس يميلون إلى اعتبار « الأخلاق » مجرد مجموعة من « المواضعات » النسبية المتغيرة ، ولكنَّ هذه « الظاهرة الحضارية » التى عملت على انتشار الرأى القائل بالنسبية لا تمنعنا من التمييز بين مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك . والواقع أن ميل الكثيرين إلى اصطناع « خط المقاومة الأقل » قد أفضى بهم إلى القول بأنه ليس ثمة « معايير » على الإطلاق ، وأنه ليس هناك بالتالى « خير فى ذاته » أو « شر فى ذاته » . ثم جاء عجز البعض عن التمييز بين المبادئ الثابتة الكامنة والتعبيرات المتغيرة عن تلك المبادئ ، فدفع بهم إلى العمل على اجتناب مشقة التفكير فى الأمور لحسابهم الخاص ، ومن ثمَّ فقد أدَّى بهم إلى خلع قيمة مطلقة على بعض العادات الجمعية أو الأساليب العامة فى التصرف ، دون أن يفطنوا إلى أن أمثال هذه العادات والأنماط من السلوك لا تملك سوى شرعية نسبية . ولكنَّ فلاسفة الأخلاق لم يلبثوا أن أدركوا خطورة هذا المسلك ، فراحوا يدعون المربين والمصلحين إلى مساعدة النشء على إدراك المبادئ التى تكمن من وراء قواعد السلوك ، حتى يفطن أبناء الجيل الحاضر إلى وجود « قوانين أخلاقية مطلقة » تكمن من وراء شتى المواضعات الاجتماعية المتغيرة . ولعلَّ هذا ما عناه أحد فلاسفة الأخلاق حينما كتب يقول : « إنه لابد للقائمين على شئون التربية من الأخذ بيد النشء من أجل مساعدتهم على التمييز بين السلوك التى يمكن — بل يجب — أن تتغير بتغير الظروف (وهى تلك القواعد التى نقول عنها إنها نسبية) ، وبين تلك المبادئ التى — إن صدقت — فلا بُدَّ من أن تصدق فى كل زمان ومكان »[1] .

---

(١) زكريا إبراهيم : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال منشور بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ ، ص ١٢ — ١٧ .

دور « الانفعالات » فى تأكيد « نسبية » الأخلاق ...

ويعود دعاة « النسبية » إلى الاعتراض فيقولون إن الأحكام الأخلاقية —فى جوهرها— أحكام وجدانية تستند إلى العواطف ، وترتكز على الانفعالات ، فهى بطبيعتها أحكام نسبية تختلف من فرد إلى آخر ، إن لم نقل بأنها تختلف لدى الفرد الواحد باختلاف حالاته الوجدانية . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون — مع العلاّمة الإنجليزى وسترمارك : Westermarck — أن « الانفعالات » هى المصدر الحقيق لمعظم أحكامنا الأخلاقية ، بدليل أن عواطف الاستهجان أو الاستحسان هى الأصل فى الكثير من « الأحكام الأخلاقية » التى ندفع بها أفعال الناس . وهم يسوقون لذلك مثلاً فيقولون إننا حينما نغضب من أحد أصحابنا ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى إدانة أفعاله الشريرة . صحيحٌ أن صديقنا نفسه قد يكون هو المسئول بالفعل عن تلك التصرفات ، كما أن هذه التصرفات نفسها قد تكون سيئة ، ولكنّ من المؤكد أن « غضبنا » قد كان بمثابة المناسبة التى أتاحت لنا الفرصة لاكتشاف « سوء » تلك الأفعال ، أو « رداءتها » . . .

بيد أن كل ما يستطيع دعاة هذا الرأى إثباته — فى أمثال هذه الحالات — هو أن الانفعالات تمثل شرطاً سيكولوجيا يتعذر علينا — بدونه — إصدار بعض أحكامنا الأخلاقية . ومعنى هذا أننا إذا لم نستشعر انفعال « الاستحسان » نحو بعض الأفعال ، فإننا قد نجد أنفسنا — سيكولوجيًّا — عاجزين عن الحكم على تلك الأفعال بأنها « حسنة » أو « خيرة » . ولكنْ ، إذا صحّ ما يقوله أحد الباحثين من أن « التنفس » شرط ضرورىّ (من الناحية الفسيولوجية) للقيام بعملية إصدار الأحكام الأخلاقية ، فهل يكون من حقنا — لهذا السبب — أن نقرر أن الأحكام الأخلاقية أحكام تنصبّ على « التنفُّس » ؟ وإذن أفلا يمكننا أن نقول إن الأحكام الأخلاقية لا تمثل أحكاماً تنصبّ على الانفعالات ، أو تدور

حول العواطف ، وبالتالى فإنها لا تشارك بالضرورة فى « الطابع المتغيرّ » الذى تتميز به الانفعالات والعواطف[1] ؟

على أننا حتى لو سلمنا — مع بعض أصحاب هـذا الرأى — بأن الأحكام الأخلاقية أحكام وجدانية ترتكز على العواطف وتستند إلى الانفعالات ، فإن هذا الرأى لا يدفعنا بالضرورة إلى اعتبار الأحكام الأخلاقية مجرد أحكام نسبية . وآية ذلك أن الكثير من فلاسفة الأخلاق — وعلى رأسهم ماكس شلر ونيقولاى هارتمان — قد أثبتوا لنا « الطابع الأوّلى المطلق » لأحكامنا الأخلاقية ، على الرغم من اعترافهم فى الوقت نفسه بالصبغة الوجدانية المميّزة لتلك الأحكام . ولعلّ هذا ما عبَّر عنه ماكس شلر حينما كتب يقول : « إننا حتى لو نظرنا إلى المظهر الوجدانى للحياة النفسية — ألا وهو ذلك المظهر الذى يتمثل فى انفعالنا ، وتفضيلنا ، وحُبّنا وكراهيتنا ، ومشيئتنا . . . إلخ — لوجدنا أن لهذا المظهر الانفعالىّ نفسه طابعاً أوليا Aprioristic أصيلاً ، لا يمكن اعتباره مستمدًّا من دائرة الفكر ، ولا بدّ لفلاسفة الأخلاق من قبوله على حدة باعتباره مستقلا تماماً عن دائرة المنطق . والواقع أن ثمة نظاماً قَلْبيًّا Ordre du coeur هو بطبيعته فطرىّ أوّلى ؛ وقد أصاب بليز بَسْكال Blaise Pascal حينما أطلق عليه اسم « منطق القلب » : Logique du coer[2] ومعنى هـذا أن إحساسنا بالقيم (والقيم الأخلاقية بصفة خاصة) إحساس أولى يعـبّر عما يصحّ تسميته باسم « العنصر الوجـدانى الأولى » The Emotional Apriori . وليس هذا العنصر الوجدانى الأولى مجرّدَ «عاطفة» هوائية متقلّبة ، بل هو نشاط انفعالىّ حَدْسى ندرك بمقتضاه « القيم » ، ونستطيع عن طريقه معرفة الخير والشرّ . ومعنى هذا أن كل « تفضيل أخلاق » نقوم به

(١) Cf. A. C. Ewing : "Subjectivism and Naturalism in Ethics." article in "Mind", Vol. LIII., 1944, p. 139.

(٢) Ch. N. Hartmann : "Ethics", Vol I., Allen & Unwin, 1958, p. 177.

إنما هو تفضيل حدْسيّ أولى يستند إلى حساسية وجدانية بالقيم . فليست الأفعال الأخلاقية أفعالاً عرفانية Cognitive ترتكز على المعرفة العقلية ، بل هى أفعال وجدانية تستند إلى ضرب من الوعْى الأوّلى أو الحساسية الفطرية بالقيم . ومن هنا فإنه قد لا يكون ثمة تعارض بين نسبة طابع وجدانى إلى الأفعال الأخلاقية ، وبين القول بأن للقيم الأخلاقية طابعاً أوليا مطلقاً .

الوضعيون المناطقة

ينكرون أصلاً وجود « أحكام أخلاقية » . . !

وهنا يجىء فلاسفة الوضعية المنطقية — من أمثال كارناب Carnap وآير Ayer — لا لينكروا الطابع المطلق للأحكام الأخلاقية ، بل ليقرروا أنه ليس ثمة « قضايا أخلاقية » أصلاً ! والحق أن الفلسفة الأخلاقية التقليدية — فيما يقول كارناب — لا تنطوى على أى بحث فى الوقائع ، بل هى بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر ، أعنى فيما يصح عمله وما يجوز عمله . ولو أننا نظرنا إلى « العبارات الأخلاقية » على أنها « قضايا » ، لكان علينا أن نقول إننا هنا بإزاء « قضايا زائفة » لا تعبر عن أى شىء قابل للتحقق تجريبيا . والحق أننا هنا بإزاء أقاويل لا تعبّر إلا عن بعض الرغبات أو الأوامر أو الوصايا . فالعبارة الأخلاقية التى تقول — مثلا — « إن القتل جريمة » لا تزيد عن كونها مجرد « وصية » أو « أمر » يشبه قولنا : « لا تقتل » . صحيحٌ أننا هنا بصدد وصيّة مستترة ، ولكننا لا نستطيع أن نقول — بأية حال — إننا هنا بصدد قضية منطقية تقبل الصدق أو الكذب : وعلى حين أن الأوامر لا يمكن أن تعدّ صادقة أو كاذبة ، وبالتالى فإنها لا تمثل « قضايا » أصلاً ، نجد أن فلاسفة الأخلاق قد توهّموا أن أحكام القيمة هى قضايا حقيقية ، فراحوا يُجْهِدون أنفسهم بالبرهنة على صدقها أو كذبها . وفات هؤلاء أن أى « حكم قيمة » لا يزيد عن كونه وصية أو « أمراً » مستتراً

خلف صيغة لغوية خدّاعة ! ومعنى هذا أن العبارات الأخلاقية لا تقرر شيئاً ، ولا تشير إلى أى شيء ، فلا سبيل إذن إلى تقديم أى برهان إثبات أو برهان نفى ، إنْ على صحتها أم على كذبها .[١] ويمضى فلاسفة الوضعية المنطقية إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إن « الأحكام الأخلاقية » هى مجرد تعبيرات عن بعض العواطف أو الانفعالات . فليس لقضايا الأخلاق أى معنى نظرىّ أو عرفانى ، بل هى أوامر أو وصايا عامرة بالشحنات الوجدانية أو العاطفية . ويضرب لنا آير مثلاً لذلك فيقول : « إننى حينما أقول لأحدهم : « إنك قد أخطأت حين سرقت هذا المال » ، فإننى لا أقرر شيئاً أكثر مما لو أننى قلت له : « إنك قد سرقت هذا المال » . وحين أضفتُ إلى ذلك أن هذا الفعل خاطئ ، فإننى لم أخبر بشيء جديد عن ذلك الفعل ، بل كل ما هنالك أننى قد أظهرتُ بوضوح استهجانى له . وهذا ما كان فى وسعى أن أفعله ، لو أننى اقتصرتُ على مجابهته بقولى : « إنك قد سرقت هذا المال » ، مستخدما فى قولى لهجة الاستهجان أو الاستنكار ، أو لو أننى اقتصرتُ على كتابة هذه الجملة مع إضافة بعض علامات تعجب إليها » ![٢]

من هذا نرى أن فلاسفة الوضعية المنطقية يرفضون « الأحكام الأخلاقية » رفضاً باتاً : لأنهم يرون من جهة أنها لا تنطوى على ألفاظ تشير إلى أشياء يمكن إدراكها عن طريق الحواس فى نطاق التجربة المباشرة ، ولأنهم يلاحظون من جهة أخرى أنها تستخدم « مفاهيم » غامضة لاتقبل التحليل ، ولا يمكن ردّها إلى عناصر تقبل الملاحظة المباشرة . ومهما يكن من أمر تلك الاختلافات التى قد

---

(١) R. Carnap : "Philosophy and Logical Syntax.", London, 1935, pp. 24 — 25.

وانظر أيضا كتابنا : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣

(٢) Ayer : "Language , Truth and Logic" , 1946, 2d ed., p. 107.

تفصل بين فلاسفة الوضعية المنطقية فى تفسيرهم لنوعية « الأحكام الأخلاقية » ، فإننا نجدهم يجمعون على القول بأن الأحكام الأخلاقية لا تزيد عن كونها مجرد « توصيات » أو « رغبات » أو عبارات تعجب » ! !

... الرد على حجج فلاسفة « الوضعية المنطقية » ...

ولكنْ ، هل من الحق أننى عندما أقول عن أى فعل ما من الأفعال إنه « صائب » ، فإننى لا أعنى بذلك سوى أننى « أُحبّ » هذا الفعل ؟ الواقع — كما لاحظ مينونج — أنه لابد لنا هنا من التمييز بين أمرين : الحالة الذهنية لذلك الذى يصدر الحكم ، والموضوع الذى تنصب عليه تلك الحالة الذهنية .[1] صحيحٌ أنى عندما أقول : « إن هذا الرجل يستحق الشنق » ، فإننى بكل تأكيد أعبّر عن حالتى الذهنية أو موقفى الوجدانى ، ولكنّ من المؤكد فى الوقت نفسه أن « معنى » عبارتى هو بمثابة « واقعة » تحتمل الصدق أو الكذب ، بغضّ النظر عن موقفى الوجدانى منها . — ولئن يكن من الحق أننى عندما أقول عن أى فعل من الأفعال إنه « فعل صائب » أو « مشروع » ، فإننى بذلك أعبّر عن حالتى التى تحمل معنى « الاستحسان الخلقى » ، أو « القبول » ، أو « الموافقة » ، ولكن من الحق أيضاً أن « شرعية » الحكم الذى أصدره فى هذه الحالة لا تتوقف على ما ينطوى عليه من « تعبير » ، بل على ما يَشْتَمل عليه من « معنى » (وهو « المعنى » الذى لابدّ لفهمه من الرجوع إلى بعض القرائن الموضوعية) . ولو كانت الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات وجدانية عن الاستحسان » أو « الاستهجان » ، لما كان هناك موضع للفصل فى القضايا الأخلاقية التى يختلف حولها الناس لأننا عندئذ لن نكون إلا بصدد « أمزجة مختلفة » لا مجال للتفضيل بينها . ولكنّ أحداً منا لا يمكن أن يسلّم بأنه لو قال شخص « إن قول الكذب

---

(1) Cf. J. N. Findlay : "Meinong's Theory of Objects.", p. 28.

أفضل دائماً من قول الصدق » ، لما كان في وسعنا مطلقاً أن نثبت خطأ هذا القول عن طريق الحجة أو الدليل .

والواقع أن الرجل العادى حين يتساءل عن صواب أى فعل أو خطأه ، فإنه لا يريد من وراء هذا التساؤل الوقوف على رغباته أو التعرف على مشاعره ، بل هو يريد أن يعرف شيئا عن طبيعة الفعل نفسه ، وبالتالى فإنه يريد الوصول إلى « حكم أخلاقى » . ولو كانت « العبارات الأخلاقية » مجرد « توصيات » أو « رغبات » أو « عبارات تعجّب » ، لما كان هناك موضع لإثارة أية مناقشة أخلاقية ، وبالتالى لما كان هناك « تناقض » حقيقى بين قولك بأن هذا الفعل خطأ ، وقولى بأنه صواب ! وحين يقول بعض فلاسفة الوضعية المنطقية إن الأحكام الأخلاقية هى مجرد « أوامر » أو « وصايا » ، فإنهم ينسون أو يتناسون أننا كثيراً ما نصدر أحكاماً أخلاقية على بعض الأحداث الماضية ، كأن نقول — مثلاً — « لقد أخطأ بروتس حينما قتل قيصر » .[1]

وأما القول بأن كل « الأحكام الأخلاقية » زائفة ، أو بأنها جميعاً لا تقبل الإثبات ، فهو قول خطير لابد حتماً من أن يفضى إلى نزعة ارتيابية أو شكية مطلقة . وحسْبنا أن نرجع إلى الحياة اليومية العادية ، لكى نتحقق من أن أشد الناس ارتياباً فى صحة الأحكام الأخلاقية لابدّ من أن يسلّم معنا بأن ثمة أفعالاً — مثل قول الصدق — تعدّ بالضرورة « صائبة » وأن ثمة أفعالا أخرى — كالقتل — تُعَدّ بالضرورة أفعالاً « خاطئة » . ولو أننا أنكرنا على أمثال هذه الأحكام الأخلاقية العامة كل « شرعية » : Validity ، لكان فى هذا الإنكار افتيات تام على القدرة العقلية لدى الإنسان ، وكأن البشر عاجزون تماماً عن إصدار أية أحكام أخلاقية معقولة .

---

(١) William Lillie : "An Introduction to Ethica", 1961, pp, 108-9.

أدلة أخرى على وجود معايير أخلاقية مطلقة . . .

وهنا قد يُقال إن التاريخ نفسه شاهدٌ على تعدُّد الشرائع الأخلاقية ، فلا مجال للتحدث عن « أخلاق مطلقة » تكون صادقة فى كل زمانٍ ومكان . وردنا على هذا الاعتراض أنه لو سلّمنا باستحالةوجود« معايير أخلاقية مطلقة » ، لكان علينا أن نرفض إمكانية تفضيل المرء لأية شريعة أخلاقية أخرى على شريعته هو الخاصة ، فى حين أن التجربة تشهد بأننا قد نوازن بين الشرائع الأخلاقية المختلفة ، لكى نفضل واحدة منها على غيرها . ولو أننا أخذنا بالرأى القائل بأنه ليس ثمة معيار أخلاقى مطلق ، لما كان من حقناعندئذ أن نصدرمثلهذا الحكم ، لأنهلن يكون هناك — فى مثل هذه الحالة — أى أساس نستند إليه للمقارنة بين أية شريعتين أخلاقيتين . وأما إذا قيل إننا نفضّل فى العادة تلك الشرائع الأخلاقية التى تقترب (إنْ فى كثير أو قليل) من شريعتنا الأخلاقية الخاصة ، فقد يكون فى وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إنهناك أناساً كثيرين يفضلون علىشريعة مجتمعهم الأخلاقية ، شرائع أخرى قديمة أو حديثة . ومهما يكن من أمر مزاعم دعاة « النسبية » ، فإن من المؤكد أننا جميعاً نفضل شرائع المجتمعات الراقية (كالمجتمع الرواقى ، أو المجتمع المسيحى أو المجتمع الإسلامى مثلا) على شرائع القبائل البدائية (كبعض العشائر المتخلفة من أكلة اللحوم البشرية مثلا) .

ولو لم يكن هناك « امتياز خلقى » أو « أفضلية حضارية » لبعض الشرائع الخلقية على بعضها الآخر ، لما كان هناك موضع للحديث عن « تقديم أخلاق » أو « تأخر أخلاق » . وأما إذا قيل إنه ليس هناك بالفعل أى « تقدم أخلاق » ، وإنه لايمكن اعتبارأية شريعة خلقيةأفضل من أية شريعة خلقية أخرى ، فإن مثل هذا القوللابد منأن يفضىبالضرورةإلىالقضاء على كل «جهد خلقى» ، لأن مثلهذا الجهد لن يكونعندئذ سوىعبث لاطائل تحته . ولو كان كل ما تتطلبه «الأخلاق» من «الفرد» أن يظل مخلصاً للشريعة الأخلاقية التى ينادى بها مجتمعه ، أو المبادئ الأخلاقية التىيدعو إليها بنو قومه ، لكان على الفرد أن يقيد نفسه بنظامأخلاقى قد

لا يرى فيه أى سمو أخلاق ، خصوصاً إذا كان هذا النظام أدخل فى باب « الخضوع للأهواء والشهوات » منه فى باب « التضحية والسعى نحو تحقيق بعض المثل العليا . . » . وفضلا عن هذا وذاك ، فإن النتيجة المنطقية التى لا بد من أن تفضى إليها حتما نظرية « النسبية الأخلاقية » هى أنه لن يكون ثمة إنسان أفضل من أى إنسان آخر ، ما دام لكل إنسان منظوره الأخلاقى الخاص ، أو نظرته الأخلاقية الخاصة (مهما يكن من غموضها) ، وهى تلك « النظرة » التى تحدد أفعاله ، وتعين سلوكه . وآية ذلك أنه لو استوت كل الشرائع ، لما كان هناك ما يبرر حكمنا على الرجل الشرير الذى يسىء إلى مجتمعه ويلحق الأذى بأقرانه ، بأنه « أدنى أخلاقيا » من الرجل الذى يحب مجتمعه ويخلص فى خدمته . . . الخ . والواقع أن من شأن « النسبية » أن تنسحب أيضا على الأفراد (لا على الجماعات وحدها) ، وبالتالى فإنها لا بد من أن تفضى فى خاتمة المطاف إلى القضاء نهائيا على شتى « المعايير » Standards . [1]

الأخلاق بين « التعدد » و « الوحدة » . . .

ولكن دعاة « النسبية » يعودون إلى الاعتراض فيقولون إن كل الدلائل شاهدة على تعدد الشرائع الأخلاقية ، دون أن يكون فى إمكاننا اكتشاف أية « وحدة » حقيقية بين كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتباينة ، وبالتالى فإنه ليس ما يشهد بوجود حقيقة أخلاقية مطلقة . والحق أننا لو عدنا إلى التاريخ ، لوجدنا أن هناك أخلاق شجاعة وأخلاق طاعة ، كما أن هناك أخلاق كبرياء وأخلاق تواضع ، فضلا عن أن هناك أيضاً أخلاق قوة ، وأخلاق جمال ، وأخلاق مقدرة إرادية ، وأخلاق شهامة ، وأخلاق وفاء ، وأخلاق تعاطف . . . الخ . وكل هذه الاتجاهات الأخلاقية — وغيرها كثير — إنما هى الدليل القاطع على أن البشرية لم تعرف يوما « وصايا أخلاقية مطلقة » أو « معايير أخلاقية ثابتة » . ونحن لا ننكر قيام

---

(1) Cf. A. C. Ewing : "Definition of Good.", Chapters I & 2.

هذا التعدد الأخلاقي عبر تاريخ البشرى كله ، ولكننا نلاحظ أن كل شريعة من هذه الشرائع الأخلاقية المتباينة كانت تنظر إلى نفسها على أنها « الحقيقة الأخلاقية المطلقة » . والظاهر أن الإنسان حين يخضع لأوامر أية شريعة أخلاقية فإنه ينظر إليها فى العادة على أنها « وصايا مطلقة » ، بحيث إنه قد يكون فى وسعنا أن نقول إن أية أخلاق عملية سائدة لا يمكن أن تلقى قبولا اللهم إلا إذا كان ثمة « اعتقاد حيوى » لدى الأفراد بأنها تمثل الأخلاق المطلقة . ولكن ليس ثمة ما يمنع — فيما يقول الفيلسوف الألمانى المعاصر هارتمان — من أن تجيء الأخلاق الفلسفية ، فتحاول التمييز — على وجه التحديد — بين الحقيقة الأخلاقية المطلقة من جهة ، وبين التطبيقات الأخلاقية النسبية (التى تتمثل فى شتى الشرائع الأخلاقية) من جهة أخرى . وحين تحاول الأخلاق الفلسفية الكشف عن ماهية « الخير » بصفة عامة ، أو دلالة « القيمة الأخلاقية » على وجه العموم ، فإنها لا تنكر عندئذ وجود اختلافات كبرى بين الشرائع الأخلاقية المتعددة ، بل هى تقتصر على السعى نحو إدراك تلك « الأخلاق المحضة » : Pure ethics التى تشارك فيها كل تلك الشرائع الأخلاقية المختلفة[1] .

ومعنى هذا أن فكرة الوحدة الأخلاقية متضمنة منذ البداية فى تلك الكثرة الماثلة من المذاهب الأخلاقية ، ولكن لا على صورة « عنصر » مشترك يقوم جنبا إلى جنب مع عناصر أخرى كثيرة ، بل على صورة « حدس أخلاقي أولى Apriori يعبر عن توافر « الحقيقة الأخلاقية المطلقة » فى كل مذهب من المذاهب الأخلاقية (مهما يبدو لنا هذا المذهب متطرفا ، أو قاصرا ، أو ناقصا . . إلخ) .

والواقع أنه ليس من حق « الأخلاق الفلسفية » أن تقف موقف العداء أو عدم الاكتراث من أى اتجاه أخلاقي — كائنا ما كان — وذلك لأن فيلسوف الأخلاق

(١) N. Hartmann : "Ethics", Volume One, Moral Phenomena, English Translation by S. Coit. London, 1958, pp. 74—75.

لا يمكن أن يقحم نفسه في أي نزاع أخلاق (كطرف من الأطراف) ، بل هو لابدّ من أن يعلو بنفسه فوق مستوى الأطراف المتنازعة ، حتى يتمكن من الوصول إلى الوحدة الأخلاقية الصحيحة التي هي — بطبيعتها — فيما وراء كل تلك الكثرة الماثلة من الاتجاهات الأخلاقية المتصارعة . وليس أعرف من الفيلسوف بضروب التناقض التي طالما قامت (وما زالت تقوم) بين المذاهب الأخلاقية المتعارضة ، ولكنّ من المؤكد أن مهمة فيلسوف الأخلاق — على وجه التحديد — إنما تنحصر في العمل على التماس الوحدة الكامنة وراء الكثرة ؛ وليست هذه «الوحدة» سوى «الحقيقة الأخلاقية المطلقة» التي تشارك فيها كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتباينة .

وقد نتساءل عن السرّ في تعارض كل تلك الاتجاهات الأخلاقية المتنوعة ، ولكننا لن نلبث أن نتحقق من أن لكل منها غاية أخلاقية معينة تهدف إليها ، وتعمل جاهدة في سبيل بلوغها ، دون أن يكون في وسعها التحوّل عن مطلبها الأخلاقي الأساسيّ ، اللهم إلا إذا تنكرت لنفسها وخرجت على شريعتها الأصلية . ومعنى هذا أنه لابد لكل أخلاق من أن تشقّ لنفسها طريقاً لا تحيد عنه ، لأن كل كيانها رهنٌ بهذا الاتجاه الخاص الذي تتخذه لنفسها . وكما أنه ليس في استطاعة الكائن البشرى أن يمضي في اتجاهين مختلفين في وقت واحد : لأنه لابد من أن يجد نفسه مضطرا إلى اختيار واحد منهما دون الآخر ، فكذلك ليس في استطاعة أي فاعل أخلاقي أن يعمل في سبيل غايتين مختلفتين في وقت واحد ، بل لابد له من اختيار إحداهما دون الأخرى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن السعي الأخلاقي يستلزم وحدة الهدف ، وإلاّ لوقع المرء صريعاً للتشتت والتمزّق والتفكك النفساني . وآية ذلك أن تعدُّد الأهداف لا بدّ من أن يضيّع على المرء وحدته الأصلية ، فلا يلبث الإنسان أن يجد نفسه موزّعاً ، مقسّما ، ضائعاً مشلولاً ، خائر القوى . ولعلّ هذا ما عناه هارتمان حينما قال : « إنّ وحدة

الهدف تمثل مطلباً أساسياً للحياة الأخلاقية . » . ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا يقوم التعارض بالضرورة بين الاتجاهات الأخلاقية المختلفة ، ولماذا تتخذ المعايير الوضعية وشتى النماذج الأخلاقية المختلفة طابع الأنظمة المتصارعة والأنماط المتناقضة والحق أنه ما دامت « وحدة الغاية » مُسلّمة تتطلبها الحياة ، ويستلزمها السلوك ، فسيظل الفاعل الأخلاقيّ مُلزماً باتهاج « مسلك أخلاقى » مُعيّن — دون سواه — وستبقى الأخلاق العملية مسرحاً أبدياً لتناقض «الغايات الأخلاقية» : Moral ends

بيد أن فيلسوف الأخلاق لابدّ من أن يجد نفسه مضطراً إلى التساؤل عما إذا كان التناقض هو الكلمة الأخيرة فى دراما « الغايات الأخلاقية » أو ما إذا كان فى الإمكان الاهتداء إلى علاقات ، وارتباطات ، ووشائج ، تجمع — بشكل ما من الأشكال — بين قيم البشر ومعاييرهم ومعنى هذا أن من حق الفيلسوف أن يتساءل : هل من الصحيح أن الشرائع الأخلاقية هى على هذا النحو من التباين والتناقض ، أم أنّ فى الإمكان العثور على « حلقات اتصال » فيما بينها ، و« مظاهر ارتباط » تكشف عن « نقاط تلاقٍ » تجمع بينها ؟ وحتى لو افترضنا أنْ ليس ثمة وحدة (بمعنى الكلمة) تضم فى رحابها كل تلك الكثرة الهائلة من « الغايات الأخلاقية » ، فقد يكون من حق فيلسوف الأخلاق أن يحاول الاهتداء إلى تنظيم تدريجيّ للغايات ، أو سلّم طبقى من القيم ، حتى يقف على طبيعة العلاقات التى تجمع بين كل تلك الأهداف أو الغايات . وإذن فإن السؤال الذى لابد لفيلسوف الأخلاق — فيما يقول هارتمان — من أن يجد نفسه مضطرا إلى إثارته هو أولا وبالذات هذا السؤال : أليس ثمة نظام أو نسق للقيم ؟[1]

(١) Hartmann : "Ethice", Vol. I., English Translation, p. 80

القيم الأخلاقية : هل هى نسبية أم مطلقة ؟

إننا لن نستطيع بطبيعة الحال (فى هذه المرحلة الأولية من مراحل بحثنا) الإجابة على مثل هذا السؤال ، أو حتى مجرد التعرض للبحث فيا قد ينطوى عليه من إشكال ، وإنما سوف نقتصر فى هذا الموضع على إلقاء بعض الأضواء على مشكلة « القيم الأخلاقية » من حيث دلالتها الوجودية . ونحن نعرف كيف ذهب نيتشه إلى أن القيم مُبْدعات بشرية عملت على خلقها بعض الاعتبارات الأخلاقية الخاصة ، وكأنّ القيم « أوهام » أو « أصنام » ابتدعتها الذات البشرية من العدم ، دون أن يكون لها « أصول » أو « جذور » فى صميم الحقيقة الموضوعية . والحق أن للقيم « وجودها الخاص » فى استقلال تامّ عن « تقييماتنا » الخاصة ، بدليل أنها تفرض نفسها على كل وجدان بشرى ، بطريقة أولية حدسية . وقد نحتجّ على هذا الرأى بأن نقول — مثلاً — إن الناس جميعاً لا يدركون القيم ، أو لا يستطيعون التمييز بينها ، مما يدلّ على أنها ليست مبادئ موضوعية مطلقة ، بل هى مجرد ظواهر ذاتية نسبية ، ولكنّ من المؤكد أن المسئول عن عجز بعض الأشخاص عن إدراك القيم أو التمييز بينها إنما هو « العمى الخلقى » الذى قد يرجع إلى انعدام النضج أو نقص التربية لديهم . فالضعف الذى يتسم به بعض الأشخاص من حيث مدى إحساسهم بالقيم ، إنما هو ظاهرة سيكولوجية لا يمكن أن تطعن فى « موضوعية القيم » . وكما أن بعض الأشخاص غير الموهوبين أو غير المدرّبين — رياضيًّا — قد يعجزون عن فهم أو إدراك بعض المبادئ الرياضية الأساسية ، فإن بعض الأشخاص الذين لم يتلقوا القدر الكافى من التربية الأخلاقية أو الثقافة السيكولوجية قد يعجزون كذلك عن التمييز بين القيم . ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول إن الإحساس بالقيم يسير جنبا إلى جنب مع نضج « ملكة التمييز » لدى الفرد ، ونموّ القدرة على الفهم لدى البشرية . والحق أن القيم نفسها لا تتغير ، وإنما الذى يتغير هو إدراكنا لها أو نفاذ

بصيرتنا إليها . وذلك لأن القيم — بطبيعتها — موضوعية قائمة بذاتها ، وأما إدراكنا لها فهو أشبه ما يكون بعملية ذهنية تتغير بتغير الزاوية التي نوجّه منها أبصارنا إلى تلك القيم ، وتتذبذب وفقا لذبذبات حركة « العين الذهنية » التي تحاول التقاطها . ويضرب لنا هارتمان مثلاً بالقانون الأخلاقي القائل بمحبة القريب ، فيقول إن هذا القانون — في جوهره — قانون مطلق ، فائق للزمان ، أزلي أبدي . صحيحٌ أنه قد وجدت عصورٌ لم يكن الإنسان فيها قد عرف بعد هذا القانون ، ولكن المسألة عندئذ لم تكن سوى مسألة جهالة أو « عدم نضج أخلاقي » moral immaturity من جانب البشرية . وما دامت « المحبة » قيمة « مطلقة » ، فإن جهل الإنسان بها — في وقت ما من الأوقات — لا يمكن أن يقوم دليلاً على « نسبيّتها » . ولهذا يقرر هارتمان للأخلاق طابعاً مطلقاً يتجلى فيما تتسم به « القيم » من كلية ، وضرورة ، وموضوعية ، وآية ذلك أنه إذا تهيأ للمرء القسط اللازم من التربية الأخلاقية ، فإن إحساسه بالقيم لا بدّ من أن يمكّنه من إدراك المعايير الأخلاقية الأساسية ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يصل إلى درجة من « النضج النفسي » يستطيع معها تكوين عيان شامل للقيم[1] .

---

(١) هارتمان : « المرجع السابق » ، الترجمة الإنجليزية ، الجزء الأول ، ١٩٢٨ ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

الفصل الثالث

الأخلاق بين « الفرد » و « المجتمع »

من بين دعاة « النسبية » فى العصر الحديث ، فلاسفة وضعيون اعتبروا « الظواهر الخلقية » مجرد « وقائع اجتماعية » تقبل الوصف ، والتحليل ، والتصنيف ؛ وذهبوا إلى أن لكل شعب من الشعوب أخلاقه الخاصة التى عملت على تحديدها ظروف اجتماعية متعددة . والواقع أن العادات ، والتقاليد ، والأعراف ، والآداب العامة ، ومعايير الخير والشر ، وأخلاق الطبقات المختلفة ، تمثل « ظواهر وضعية » تقبل الملاحظة ، وتخضع للقياس ، وبالتالى فإن من الممكن دراستها عن طريق استخدام بعض المناهج العلمية الدقيقة . ولعلّ هذا ما ذهب إليه -- مثلاً — أنصار المدرسة الاجتماعية الفرنسية حينما نظروا إلى « الظاهرة الخلقية » على أنها « واقعة » حتمية ضرورية ، يمكن التعرف على أسبابها بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية التى أحاطت بهذا المجتمع أو ذاك ، فى هذه الحقبة التاريخية أو تلك . فالظاهرة الخلقية — فى نظر علماء الاجتماع الخلق — « واقعة موضوعية » تتصف بالشيئية والضغط والجبرية ، كغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى ، ولكنها فى الوقت نفسه ظاهرة نوعية تحتلّ فى صميم الحياة الجمعية مكانة خاصة لما لها من سلطة وإلزام وقدسية . وليس يكفى أن نقول إن هذه الظاهرة مستقلة عن آراء فلاسفة الأخلاق ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك — فيما يقول أصحاب هذا الاتجاه — أنه ليس فى استطاعتنا أن نبث فى نفوس أفراد المجتمع الواحد مبادئ أخلاقية جديدة ، مهما يكن من سموها وعلوّ شأنها ، دون أن نشيع بينهم ضرباً من « التفكك الاجتماعى » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » لا تمثل مجموعة من « الأفكار النظرية » التى يضعها الفيلسوف الواحد على النحو الذى يروق له ،

وكأنما هو يشرّع للإنسانية قاطبة فى كل زمان ومكان ، بل هى عبارة عن دراسة وضعية لتلك القوى الخارجية التى تعمل عملها فى سلوك الناس ، فى هذه البيئة المعينة أو تلك ، وفى هذا العصر المعيّن أو ذاك . ولهذا يقرر دعاة المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن منهج « الأخلاق » لم يعد منهجا استنباطيا ، أو حدسيا ، أو تأمليا نظرياً ، بل هو قد أصبح منهجاً كميا استقرائياً يقوم على الملاحظة والإحصاء وغير ذلك من المناهج العلمية والموضوعية الدقيقة[1] .

حملة الوجودية على هذه « الأخلاق الوضعية »

وهنا يثور فلاسفة الوجودية على أمثال هذه النزعات الأخلاقية الوضعية ، فيقولون إن أصحاب النزعات الاجتماعية — على اختلاف صورها — يحاولون أن يوفروا على إنسان العصر الحديث مشقة « الاختيار » Option ، وكأنْ ليس فى السلوك لحظة فردية تتوقف على قرار الذات نفسها . وحينما حمل الوضعيون على الطابع الشخصى للأخلاق الفلسفية ، فإنهم فى الحقيقة لم يريدوا للسلوك البشرى سوى أن يستحيل إلى « ظاهرة موضوعية » تقبل القياس الكمّى . وما دام الإنسان — فى نظرهم — لا يخرج عن كونه مجرد « شىء » يُدْرَس من الخارج ، أو مجرد « موضوع » يُحَدَّد سلوكه تحديداً علميا ، فإن « الأخلاق » لا يمكن أن تكون إلّا علماً لا شخصيا موضوعيا ، ولكن دعاة الأخلاق الوضعية — فيما يقول بعض فلاسفة الوجودية — ينسون أو يتناسون أن المشكلة الخلقية هى فى أصلها مشكلة شخصية تقوم على ضرورة « الاختيار » التى لا مندوحة عنها ، فنحن جميعاً « ملتزمون » Engagés دائما فى صميم الحاضر ؛ ووجودنا نفسه إنما ينقضى فى غمار ذلك الواقع الشخصىّ الذى لا يكف عن التكوّن ، والذى يضع مصيرنا الخاصّ موضع المخاطرة فى كل لحظة . وعبثاً يحاول أصحاب النزعة الاجتماعية أن يُهيبوا بنا

---

(٢) ارجع إلى كتابنا : « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، ١٩٦٦ ، ص ٩ — ٢٠

أن نأخذ أنفسنا بقواعد « الجماعة » ، أو أن تعمل على مسايرة « قيم المجتمع » ، فإننا لا نملك سوى أن نظل فريسة للعالم ، وأن نختار بين المعانى العديدة الممكنة للحَدَث الواحد événement ذلك « المعنى » الذى يتناسب معنا ، أو الذى يجىء على صورتنا ومثالنا . ونحن حين نختار معنى « الحدث » ، فإننا نختار عالمنا ، ونختار أيضاً أنفسنا . وليست شتى المحاولات التى يقوم بها بعض المحدثين من أجل صبغ الأخلاق بالصبغة العلمية سوى مجرد صورة مُقَنَّعة من صور « الحتمية » الصارمة التى تجعل الفرد خاضعاً لمصير سابق محتوم ، بحجة أنْ لا « خلاص » للفرد إلّا بالاندماج فى نظام عُلْوىّ يضمن له السلامة الخلقية . وهكذا ينأى أصحاب الأخلاق الوضعية بالشخص الإنسانى عن مملكة الحرية والاختيار وتقرير المصير ، لكى يهيبوا به — فيما يقوله دعاة الوجودية — أن يسمو بنفسه نحو مستوى « الكلية » المجرَّدة ، حيث يكون فى وسعه أن يتخلص من كل مسئولية .

بيد أن الفيلسوف الوجودىّ حين يمعن النظر إلى كل تلك المذاهب الأخلاقية الموضوعية ، فإنه لا يملك سوى أن يَعُدَّها مجرد أساليب جديدة للتعبير عن سلوك التملّص أو الفرار أو الهروب évasion . وسواء قلنا بمذهب أخلاقى يعتمد على التنظيم الجماعى ، أم قلنا بأخلاق علمية تستند إلى تحديدات موضوعية ، فإننا فى كلتا الحالتين إنما ننادى بأخلاق مجرَّدة تردّ الجانب الشخصى من الحياة الخلقية إلى « ضمير الغائب » ، وتجعل من « الحرية الشخصية » مجرد حقيقة سلبية محضة . ومن هنا فإن السلوك الخلقى لا يلبث أن يستحيل — على يد أصحاب هذه الدعوات — إلى مجرد « تنازل عن الذات » ، واتجاهٍ نحو النظام ، وكأنَّ ثمة « نسقاً » جاهزاً من « القيم » (فيما يقول الوجوديّون) يتكفل بحل شتى المشكلات التى قد تثور فى نفس الموجود البشرى . وهكذا تصبح كل مهمة الإنسان أن يندمج فى « نظام عقلى » محدّد ، سواء أكان هو « المجتمع » أم « التاريخ » أم « العقل الجمعى » ، لكى يتسنى له عن هذا الطريق أن يكفل لنفسه

أسباب الطمأنينة النفسية والتكامل الروحىّ . وكما كان أصحاب الأخلاق الدينية يحاولون أن يظهروا الموجود البشرى على أن ثمة « حقيقة متعالية » أو « قوة إلهية » تضمن له سلامة التفكير والسلوك ، نجد أن دعاة « الأخلاق الوضعية » يحاولون أن يوفروا على الإنسان كل استعمال شاق للإرادة أو القدرة على المبادأة Initiative ، لكى يُهيبوا به أن يلائم بين سلوكه وبين ما تقضى به أوامر الطبيعة ، أو تقاليد الجماعة ، أو معايير الحضارة ؛ وفات هؤلاء وأولئك أنّ إنكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحرّ ، إنْ هو إلّا إنكار للأخلاق نفسها[1] .

صحيحٌ أن المجتمع الصناعى الحديث قلما يسمح للإنسان بأن يختلى إلى نفسه ، أو أن ينزوى بعيداً عن أفراد « القطيع » ، ولكنّ الفرد — مع ذلك — بمجرد ما يخلّف وراء ظهره أقرانه فى العمل أو النادى أو الحزب أو النقابة ، سرعان ما يجد نفسه وحيداً قد خُلِّى بينه وبين ذاته ، فلا يلبث أن يتحقق من أنه مندمج فى « موقف » خاص ، منخرط فى « لحظة » معينة من لحظات « تاريخه » . وهو قد يشعر عندئذ بأنه ليس فى وسعه تماماً أن يسيطر على تلك « اللحظة » ، بل هو بالأحرى معانقٌ لها ، مقيَّد بها ، مأخوذ فى حبالها . . . ومن هنا فإن « المشكلة الخلقية » سرعان ما تنبثق فى ذهنه بكل حدتها : إذْ يدرك أن بيت القصيد — بالنسبة إليه — أن يجد لنفسه مَخْرجاً ؛ ولكنه يفهم فى الوقت نفسه أن هذا المخرج لا يمكن أن يكون مجرد « مخرج عقلى ينحصر فى نطاق التفكير ، وكأنما هو بإزاء حل نظرىّ لمشكلةٍ عقلية ، بل هو لا بد أن يكون مخرجاً وجودياً يرتبط بإمكانية الحياة نفسها ، لأن عليه أن يلتمس لجسمه ونفسه فرصة مستقبلة يخاطر

---

(١) زكريا ابراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، ١٩٦٢ ، الفصل الثامن « بين الفلسفة والأخلاق » ص ٢١٨

فيها بتحقيق ذاته ، واثقاً من أنه لا بد له من أن « يوجد » ، على الرغم من كثافة وجوده الواقعىّ ، وتناقض مطالبة الباطنية[1] .

المشكلة الخلقية — عند الفيلسوف الوجودى —

مشكلة شخصية

والواقع أننا لو أمعنا النظر إلى « المشكلة الخلقية » — فيما يقول دعاة الوجودية — لوجدنا أنها أولاً وبالذات مشكلة شخصية تتصف بالطابع التاريخى الدرامىّ الذى تتصف به أية خبرة أخرى مُعاشة : Expérience vecue . ومهما يفعل فيلسوف الأخلاق التقليدية ، أو عالم الاجتماع الوضعى ، فإنه لن يستطيع أن يضع نفسه موضع الشخص الذى يجد نفسه ملزماً بأن يفصل فى مشكلة حياته . وكثيراً ما يعجز المحلّل النفسى عن فهم المشكلات الشخصية التى يُعانيها صرعَى القلق والوحدة والوسواس والشعور بالإثم ، لأنه يحاول أن يصب تجاربهم فى قوالب جامدة ، أو نصائح مُعدّة من ذى قبل . وقد يستطيع عالم الأخلاق الاجتماعية أو صاحب التحليل النفسى أن يقدم لمثل هؤلاء الأشخاص بعض القواعد العامة أو التحديدات الكلية ، ولكنه يُخْطىء بلا شك لو ظن أنه يستطيع أن يصوغ « الحقيقة الخلقية » أو « السعادة النفسية » فى قوالب عامة مجردة تصلح لكل فرد ، وتنطبق على كل حالة . وذلك لأنه ليس ثمة « قانون عام » يصلح لكل المواقف ، بحيث لا يكون على الفرد الواحد سوى أن يستخلص منه بطريقة استنباطية صرفة بعض تحديدات نوعية أو نصائح خاصة لكل حالة فردية . بل إن بعض الفلاسفة الوجوديّين ليذهبون إلى حدّ أبعد من ذلك فيقرّرون أن الفيلسوف نفسه (مثله فى ذلك كثل المحلّل النفسى) لا بد من أن يظل مقيّداً بموقف معين ،

---

(1) G. Gusdorf : "Traité de L' Existence Morale.", Paris, Colin, 1949, pp. 40 — 41.

بحيث إنه قلما يستطيع أن يرى الأشياء إلاّ من وجهة نظره الشخصية الخاصّة . فليس في وسع المفكر أن يتخلّص من تلك الظروف المعينة التي تحدد تفكيره الشخصيّ . وليس في وسع المحلّل النفسي أن يتحرر من تلك النظرة الخاصة التي توجّه حكمه على الخبرات البشرية ؛ ومن ثم فإن كل تقرير أخلاقي لن يكون — بطبيعة الحال — سوى وجهة نظر معينة في الحكم على الأخلاق ، أو طريقة ذاتية خاصة في حلّ « المشكلة الخلقية » .

بيد أن الوجوديين لا يقتصرون على القول بأن « الأخلاق » هي أولا وبالذات « ظاهرة شخصية » ، بل هم يلحّون أيضاً على ما للعامل التاريخيّ الدراميّ من أهمية كبرى في كل أخلاق فردية . فالوجوديون يؤكدون أن الفرد لا يحيا في عالم مجرّد من كل سياق تاريخي ، بل هو يتصل في مصيره الشخصيّ وسط ظروفٍ لا سبيل له إلى تحديدها بكل دقة . وحين يحقق الفرد « فعلاً أخلاقيًّا » ، فإنه إنما يقوم بضرب من المخاطرة في الحاضر والمستقبل ، مستخدماً ما لديه من « حرية » في تحقيق بعض إمكانياته . وليست « الحرية » التي يتحدث عنها هؤلاء من قبيل « الاستقلال الذاتي » الذي تحدث عنه « كانت » ، وإنما هي حرية موجودٍ مجاهد يعمل في مشقةٍ وصراع وتوتر ، ويصارع نفسه ، والعالم ، والآخرين . وإذا كانت الحرية عند « كانت » ترادف « العقل المنتصر » الذي استطاع أن يسيطر على ذاته وعلى الكون ، فإن الحرية عند الوجوديين تساوي « الذات المُجاهِدة » التي تجد نفسها فريسة لنفسها وللعالم ، فتحاول جهد طاقتها أن تحقق حياتها ، بوصفها « صنيعة يدها » .

وهنا يقرر الفيلسوف الوجوديّ المعاصر جورج جسدورف أن الأخلاق الوجودية تقوم على الاعتراف بأولوية ضمير المتكلم ، وتدعو إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية . وليست « الحرية » — في نظر الفيلسوف الوجوديّ — حقيقة جاهزة معدة من ذي قبل ، أو مجرد « معطًى » من معطيات الحسّ بل هي

كسْبٌ يُحصَّل كل يوم ، دون أن يستحيل يوماً إلى حصيلة ثابتة . ومعنى هذا أن الحرية الخلقية هي سعى شاقّ من أجل الانتقال من مملكة « الطبيعة » إلى مملكة « الأخلاق » . ولكن الحرية لا بد من أن تظل ناقصة غير مكتملة ، لأنها دائماً في صيرورة مستمرة ، فضلاً عن أنها مزعزعة تفتقر باستمرار إلى المزيد من الاستقرار . ومع ذلك ، فإن هذه الصيرورة نفسها هي التي تخلع على وجودنا معنى ، كما أنّ ذلك التزعزع هو الذي يكشف عما لدينا من إمكانيات لا بد من العمل على تحقيقها . وليس من شك في أنها مهمة شاقة بالنسبة إلى الإنسان أن يأخذ على عاتقه حريته الخاصة ، بكل ما تنطوي عليه من شكوك ومخاطر ومغامرات ، فليس من الغرابة في شيء — بعد ذلك — أن تظهر في نطاق الأخلاق محاولات كثيرة من أجل التخلص من تلك الحرية ، سواء أكان ذلك بالخضوع لقانون أخلاقي ، أم بالامتثال لحقيقة إلهية ، أم بإطاعة عقيدة دينية ، أم باحترام معيار ميتافيزيقي ، أم باعتناق مذهب سياسيّ ، أم بالاندماج في منظمة حزبية . . الخ . وكل هذه المحاولات إنما تخفي وراءها رغبة ضمنية في الاقتصار على الخضوع والطاعة ، بدلاً من العمل على الابتكار وخلق الذات . ولكن أي أخلاق تهدف إلى القضاء على « الذاتية » ، أو استبعاد « الحرية » ، أو إنكار « الشخص » البشرى ، إنما تفضي في النهاية إلى هدم نفسها بنفسها . وآية ذلك أن فلاسفة الأخلاق التقليديّين — فيما يقول بعض الوجوديّين — حين يتحدثون عن « القاعدة » ، و« القانون » ، وواجبات الذات نحو نفسها ، وواجباتها نحو المجتمع ، وواجباتها نحو الله ، فإنهم في الحقيقة يمزجون « الأخلاق » بضرب من « التقنين » أو « التشريع الاجتماعي » ، وكأن المشكلة الخلقية هي مجرد مسئولية ، وقواعد ، وجزاءات . ولكن هذا التقنين الأخلاقي لا يَصْدُق إلا بالنسبة إلى « ضمير الغائب » ، فهو لا يتضمن سوى تحديدات خارجية تنصبّ على سلوك موضوعي صرف ، وكأنّ كل ما يهدف إليه مثل هذا التشريع القانوني إنما هو صيانة النظام

الاجتماعى ، وضمان سلامة صحة المجتمع . ولكنَّ الأخلاق الفردية لا تجد فى مثل هذه المعايير الأخلاقية سوى مجرد ظروف خارجية أو شروط موضوعية ، فهى ترى أن من حقها أن تتخذ بإزائها موقفاً معينا . وهى تعمد بالتالى إلى قبولها أو رفضها أو التحايل عليها . وإذن فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن القانون أو التشريع لا يحل المشكلة الخلقية ، على الرغم من كل تلك الضمانات الخارجية التى قد يكفلها لسلامة المجتمع . والسبب فى ذلك أن المشكلة الخلقية — على حد تعبير جسدورف — تفلت بطبيعتها من كل تحديد خارجى ، أو من كل حتمية اجتماعية ، فهى لا بد من أن تظل قائمة على أشدها ، حتى حين تتوافر إطاعة القانون ، ومسايرة القطيع ، ومطابقة السلوك الخارجى لمعايير الحياة الجمعية[1] .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : « ولكنْ ، إذا كانت المشكلة الخلقية مجرد مشكلة شخصية فردية ، فماذا عسى إذن أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق ؟ ألستُ أنا حرًّا فى مواجهة مواقفى لحسابى الخاص ، وبالاستناد إلى حريتى الذاتية ؟ » . وردّ الفيلسوف الوجودىّ على هذا التساؤل أن تدخل فيلسوف الأخلاق لا يتم إلا عن طريق « الاتصال غير المباشر » : بمعنى أن كل مهمته محصورة فى معاونة الناس على الشعور بظروف وجودهم الخاصة ، وتسليط الأضواء أمامهم على ذلك الأفق المعين الذى يتحركون صوبه . فالفيلسوف الأخلاقىّ يمد الناس بالوسائل اللازمة لفهم تلك المواقف الأصلية التى يجدون أنفسهم مندمجين فيها ، فضلاً عن أنه يحاول أن يحدد بعض « الثوابت » القائمة فى التجربة ، مع ما يقترن بها من «أساليب» خاصة « فى الحياة » : Styles de vie . ولكن الفيلسوف — فى كل هذا — لا يفرض أى حل ، لأنه يعلم علم اليقين أن عناصر هذا المصير الفردى أو ذاك لا بد بالضرورة من أن تغيب عنه . — حقا أن الفيلسوف قد يستطيع أن

---

(١) زكريا ابراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، ١٩٦٢ ، الفصل الثامن ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

يقدم لنا عناصر تُعيننا على الاهتداء إلى الحل ، كما أنه قد يساعد الذات على تحقيق اختيارها فى ضوء معرفة أفضل ، ولكن « اختيار » الذات لا بد من أن يظل اختياراً شخصيًّا بحتاً ، كما أنه لا بد أيضاً من أن يخضع لمواقفها الذاتية الأصلية ، وإنْ كان من شأن « الوعى » أو « الاستبصار » أن يزيد من درجة حرية هذا الاختيار ، ومدى شرعية نسبته إليها .

ومهما فعل فيلسوف الأخلاق (فيما يقول دعاة الوجودية) ، فإن تأثيره لا بد من أن يبقى غير مباشر . وآية ذلك أنه لا يستطيع أن يقضى على إرادة الغير ، أو أن يضع نفسه موضعهم ، بل كل ما يستطيع أن يقوم به هو أن يؤثر فيهم كما تؤثر النماذج البشرية ، والشخصيات الروائية ، والقديسون ، والأبطال ، وكل من يستطيع أن يلعب دوراً خلقياً خطيراً فى الحياة العملية الشخصية لبنى البشر . وليس المهم أن نحاكى هؤلاء محاكاة حرفية ، بل المهمّ أن نستمدّ من وقائع حياتهم وتصرفاتهم نبراساً نهتدى به ، وإلهاماً نسير فى ضوئه ، ورسالة روحية نستوحيها . والشخص الذى يقلد المسيح أو يحاكى محمداً ، لا يمكن أن يكون هو ذلك المعتوه الذى يكرر حركات الواحد منهما أو الآخر بطريقة آلية ، أو يردّد أقوالهما عن ظهر قلب ، بل هو ذلك الشخص الحرّ الذى يبذل جهداً شاقا فى سبيل التعبير بسلوكه العملى مما أظهرته تلك النماذج المثالية من سموّ خلقى فى صميم حياتها العملية . وإذن فإن التأثير الخلقى الذى يصدر دائماً عن أمثال هذه الشخصيات المثالية الكبرى إنما يتخذ طابعاً غير مباشر ، دون أن يكون فى ذلك أى قضاء على قوة الابتكار الخلقى لدى الشخصيات التى تستلهمها أو تستوحيها أو تسير على هديها .

وعلى حين أن الفلسفة التقليدية كانت تحاول أن توصلنا إلى أخلاق تصوّرية توكيدية تتكفل بحل كل مشاكلنا فى عالم مجرد ، نجد أن الفلسفة الوجودية المعاصرة ترفض أن تجعل للأخلاق ، مهمة العمل على تخليص الإنسان من نفسه ، وحمله على تناسى همومه ، بل هى ترى أن مهمة الأخلاق هى على وجه التحديد

العمل على إظهار كل شخص منا على حقيقة موقفه الخاص ، حتى يتسنى له أن يصبح مالكاً لزمام نفسه — بحق — . فكل ما تقدمه لنا « الأخلاق الوجودية » هو عناصر (أو مواد) تعين كل فرد منا على تحقيق اختياره الشخصى الذى هو واجبه الخاص . وما دام لكل موجود ذاتى متناقضاته الخاصة ، وأحداثه الدرامية المشخّصة ، فإنه هيهات للفيلسوف أن يحل لكل فرد منا مشكلته الخلقية الخاصة . حقا إن فى استطاعة الفيلسوف أن يعين كل فرد منا على استجماع شتات قواه العقلية والوجدانية ، كما أنه قد يساعدنا على تبديد أوهامنا ، ودعم طاقاتنا ، ولكنّ اختيارنا — وحده — هو الذى سيفصل فى مصيرنا الخلقى ، وبالتالى فإن حل مشكلاتنا السلوكية لا بد من أن يبقى رهناً بحريتنا الشخصية .

ولكن الظاهرة الخلقية

ليست مجرد « ظاهرة فردية » . .

ونحن نوافق الوجوديين على أن « المشكلة الخلقية » لا يمكن أن تحلّ على المستوى الاجتماعى الصرف : لأننا على ثقة من أن « المجتمع » لا يستطيع أن يحلّ للفرد كل أزماته النفسية والخلقية ، فضلاً عن أنه لا بد للفرد من أن يواجه مصيره لنفسه وبنفسه . والحق أنه لو كان « المجتمع » قادراً على هداية سلوكنا ، وتوجيه حريتنا ، لما قامت للمشكلة الخلقية أدنى قائمة ، ولما كان ثمة موضع للحديث عن قيمة أو قيم . بيد أننا نخطىء خطأ جسيماً إذا نظرنا إلى « الظاهرة الخلقية » على أنها مجرد « ظاهرة فردية » لا تهمّ سوى صاحبها . وآية ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل بين « السلوك الخاصّ » و « والسلوك العام » ، بحيث قد يستحيل علينا تماماً أن نقول مع أحد الباحثين : « إن طريقة تصرُّفى مع ضميرى أمر شخصى بحت لا يهم أحداً سواى » ! والسبب فى ذلك أن ما يفعله المرء فى عقر داره يؤثر تأثيراً عميقاً على ما قد يُقدم على فعله فى المجتمع العام . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول :

إن الشخص الذى يُغلق على نفسه باب غرفته ، لكى يطالع بعض الكتب الخليعة ، أو لكى يتأمل بعض الصور الفاضحة ، إنما يتصرّف تصرُّفاً شخصياً بحتاً . ولكن هذا التصرف الشخصى البحت سرعان ما يجعل من صاحبه « عامل فسادٍ ضمنىّ » : بدليل أن مثل هذا الشخص قد يعير كتبه الخليعة أو صوره الفاضحة إلى الآخرين ، فيتسبّب بذلك فى إفساد أخلاقهم ، أو هو قد يسلك على الملأ سلوكاً أخلاقياً فاضحاً ، نتيجة لتأثره باطلاعه الشخصى الحافل بأسباب الانحراف والانحلال .

وقد يقال إن الشخص الذى يتعاطى الخمر سرًّا ، لا يسىء إلى أحد ، اللهمّ إلّا إلى شخصه هو ، ولكنّ من المؤكد أن الإساءة إلى النفس تتضمّن الإساءة إلى الجماعة : لأنها لا تقلّل من درجة إقبال الفرد على العمل ، كما تؤثر على مدى مشاركته فى الحياة الجماعية . وليس من شك فى أن الفرد الذى يهمل فى تنمية قواه وترقية طاقاته ، لا يسىء إلى نفسه فحسب ، بل هو يسىء أيضاً إلى الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا هو السبب فى أن مُدْمنى الخمور والمخدرات لا بد أن يصبحوا عبئاً ثقيلاً على كاهل الجماعة : ما دام من شأن تلك العادات الضارة التى يمارسونها أن تقلل من درجة مشاركتهم فى الخدمات الاجتماعية ، إن لم نقل بأنها سرعان ما تعزلهم تماماً عن كل نشاط اجتماعى مثمر[1] . والواقع أنه ما دام السلوك الخلقى للفرد سلوكاً علنيًّا يتم فى محيط اجتماعى ، فلا يمكن أن تبقى دلالة هذا السلوك دلالة « فردية » بحت ، خصوصاً وأن « الفعل » الذى يحققه « الفرد » سرعان ما ينفصل عن صاحبه لكى يصبح مسلكاً عامًّا تتردّد أصداؤه لدى الآخرين . وحينما قال أرسطو : « إن ذلك الذى يعجز عن الحياة فى المجتمع ، أو الذى لا يشعر بالحاجة إلى مثل هذه الحياة لأنه مكتفٍ بذاته ، لا بدّ من أن يكون إمّا وحشاً أو إلهاً[2] » ،

---

(١) زكريا ابرهيم : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٣٢ ، أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، ص ١٢ ، ص ١٣ .

(2) Aristotle : "Politics", Bk I., Ch.2, (1280 b. 10).

فإنه كان يعني بهذه العبارة أن الجماعة هي بمثابة « الجو الطبيعي » **لنمو الحياة** الأخلاقية لدى الفرد . وليس السلوك الخلقي — في الحقيقة — مجرد سلوك **فردي** يحققه صاحبه في وسط اجتماعي ، بل هو سلوك شخصي تنعكس آثاره على أشخاص غيره من أفراد الجماعة . ولولا هذه « الخلفية الاجتماعية » التي تكمن من وراء أفعال كل فرد منا ، لما كان الموجود البشري « كائناً أخلاقيًّا » بمعنى الكلمة ، وبالتالي لما كان في وسعه التمييز بين الصواب والخطأ أو بين الأفعال الخيّرة والأفعال الشريرة . ولعلّ هذا ما عناه بعض فلاسفة الاجتماع حينما قالوا « إن الإنسان لم يصبح موجوداً أخلاقيًّا إلّا لأنه استطاع أن يعيش في جماعة . ولو أننا نجحنا في القضاء على الحياة الاجتماعيـة ، لقضينا في الوقت نفسه على الحياة الخلقية ؛ لأنها عندئذ ستكون غير ذات موضوع[1] . »

بيد أننا حتى إذا لم نسلّم مع زعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية بأنه « لا أخلاق بدون مجتمع » ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن « الظاهرة الخلقية » هي بالضرورة نقطة تلاقي « الشعور بالذات » مع « الشعور بالآخرين » . والحق أن من شأن كل خبرة يستشعر فيها المرء ذاته أن توسّع من مدى فهمه للآخرين ، كما أن من شأن كل مشاركة يقوم بها المرء في حياة الآخرين أن توسّع من مدى فهمه لنفسه ، وأن تزيد من حدة (أو شدة) خبرته الشخصية الذاتية . وكثيراً ما يكون عجزنا عن فهم نفوسنا أكبر من عجزنا عن فهم الطبيعة الخلقية للآخرين . ولعلّ هذا هو السبب في أننا نتعلم — عادة — كيف نفهم أنفسنا بملاحظتنا للآخرين أكثر مما نتعلم كيف نفهم الآخرين بملاحظتنا لأنفسنا . صحيحٌ أن الأمر قد يختلف حينما تبلغ خبرتنا الأخلاقية درجة أعلى من السموّ

---

(1) Cf. E. Durkheim : "Sociologie et Philosophie", Ch. II., pp. 60 — 64.

أو الترقى ، ولكن الملاحظ بصفة عامة أننا نفهم أنفسنا بملاحظتنا للآخرين ، ومن ثمّ فإن تقييمنا لأنفسنا يستند فى العادة إلى تقييمنا للآخرين . ومعنى هذا أنه ليس فى الحياة الخلقية وجود شخصىّ مُغْلَق على ذاته ، أو شعورٌ ذاتىّ منعزل تماما عن كل شعور آخر ، بل هناك تداخل أوّلى بين « الذات » و « الآخرين » ، أو بين قطب « الأنا » وقطب « الغير » . وحسْبنا أن نرجع إلى صميم حياتنا الخلقية العيْنية لكى نتحقق من وجود اندماج حقيقى أولى بين هذين القطبين ، بدليل أن الموجود البشرى يحيا — منذ نعومة أظفاره — فى سياق حياة اجتماعية قائمة على التفاعل بين الأشخاص ، وهو ينمو ويتطور فى هذا الإطار ، كما أنه ينمى ويبنى — فى كنفه — كل وعيه الخلقى . وليس هناك موضع للحديث عن أى انفصال أو انقطاع بين هذين القطبين اللذين يتألف منهما نسيج الحياة الخلقية الموجود البشرى ، وإنما يجب أن نسلّم منذ البداية بأن الحياة الخلقية للإنسان — مثلها فى ذلك كمثل باقى مظاهر حياته الروحية — هى فى آن واحد فردية وجماعية . صحيحٌ أن كل فرد منا يحيا أولا بالذات لحسابه الخاصّ ، ويحقق طبيعته من خلال حريته الخاصة ، ولكن كل فرد منا أيضاً يقف وجهاً لوجه أمام كل فرد آخر ، فى نطاق تلك الوحدة البشرية العميقة التى تجمع بين سائر بنى البشر . وليس فى استطاعتنا أن ننكر أن من شأن واقعة « الأنا والأنت » أن تفصل البشر بعضهم عن بعض ، ولكن من شأن هذه الواقعة أيضاً أن تربط بينهم بعضهم وبعض . وليس يكفى أن نقول إن الإنسان وحده هو الذى يعمل ، وإنما يجب أن نقول أيضاً إنه لا يعمل إلاّ بإزاء إنسان آخر ، مهما كان من أمر الحلقات المتوسطة التى قد تفصل بينهما . وقد كان التعارض الميتافيزيقى القائم بين « الشخص » و « الشخص » هو السبب الأصلى فى قيام علاقات خُلُقية حقيقية بين الأشخاص ، وبالتالى فقد ظهرت التصميمات والأفعال الخلقية . ولم يعد من الغرابة فى شىء بعد ذلك أن تصبح « الحياة الجماعية » نفسها بمثابة « مرجع أخلاقى » : إذ أصبح من

معايير السلوك الخلقى ألا يكون سلوكاً فردياً يرتد إلى صاحبه وحده ، بل أن يكون سلوكاً عامًّا لا تلبث آثاره أن تمتد أيضاً إلى الآخرين . وهكذا أصبح الاستقطاب القائم بين « الأنا » و « الأنت » تعبيراً عن ضرورة الربط بين « الأنانية » أو « الأثرة » من جهة ، و « الغيرية » أو « الإيثار » من جهة أخرى .

أخلاق « الأنانية » وأخلاق « الغيرية » ...

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند هذا الصراع المذهبى الذى طالما قام بين أنصار مذهب « الأنانية » Egoism وأنصار مذهب « الغيرية » Altruism ، لكى نرى إلى أى حد يمكن التوفيق بين هذين المذهبين المتعارضين . فالقائلون بالأنانية يزعمون أن واجب الفرد يقضى عليه دائماً بالبحث عن خيره الخاص ، خصوصاً وأن الطبيعة البشرية نفسها قد أرادت له ذلك ، حينما جعلت من « المحافظة على الذات » Self - preservation و « تأكيد الذات » Self - assertion دافعين أساسيين لكل سلوكنا البشرى . والواقع أن « الاهتمام بالذات » — فيما يقول أصحاب هذا الاتجاه — هو الباعث الأسمى ، إن لم نقل الأوحد ، الذى تصدر عنه كل أفعالنا ؛ فليس بدعاً أن تكون « الأنانية » هى المحرك الأول للسلوك البشرى كله . صحيح أن الإنسان قد يأتى من الأفعال ما لا يتسم — بادىء ذى بدء — بأى طابع أنانى ، كأن ينشدالعدالة — مثلا — أو كأن يعمل فى سبيل مصلحة البشرية ، ولكن كل هذه الأفعال التى قد يبدو — فى الظاهر — أنها موجهة نحو الآخرين ، إنما هى فى الحقيقة أفعال أنانية تخفى وراءها « مصلحة الذات » . ومعنى هذا أن الناس قد ولدوا « أنانيين »، ولكنهم قد يحققون أفعالا « غيرية » حين يشعرون بأن فى البحث عن مصلحة الغير ضماناً لتحقيق مصالحهم الذاتية . وقد استطاع الرجل القوى أن ينتصر على الضعفاء من

الرجال ، وأن يستغلهم لمصلحته الخاصة ، ولـكنه لم يلبث أن تحقق من أنه لابد له من أن يعتنى بهم حتى يتسنى له أن يفيد منهم ، فـكانت مصلحته الخاصة هى السبب فى اهتمامه بمصالحهم ، وبالتالى فقد كان دافع « الأنانية » هو الباعث له على العناية بمصالح أولئك الأفراد الخاضعين له . ولا يجد أنصار « الأنانية » كبير عناء فى تفسير شتى مظاهر السلوك البشرى بالرجوع إلى هذا « الدافع الفطرى » : فهم يقولون — مثلا — إن كل صور « الغيرية » — بما فيها الحب ، والصداقة ، والتضحية بالذات — لا تزيد عن كونها مجرد « أنانية مقنَّعة » (بتشديد النون) . وليس من شك فى أن مثل هذا التفسير المبسَّط للسلوك البشرى بأسره قد بدا للـكثيرين تفسيراً مغرياً : لأنه قد تـكفل برد شتى القيم وكافة المبادىء الأخلاقية إلى مبدأ واحد يكفى وحده لتصنيف مختلف أنواع السلوك وتقييم شتى ضروب الخير . وفضلا عن ذلك ، فقد كان من شأن هذا المبدأ القضاء على مشكلة الحرية ، والعمل على إحالة الإنسان إلى مجرد « كائن طبيعى » (مثله فى ذلك كمثل الحيوان) يخضع لنفس القوانين الطبيعية التى تخضع لها باقى الـكائنات. والحق أن « الأنانية » — فيما يقول أنصار هذا المذهب — ليست فى حاجة إلى أى أمر أو أية وصية : لأنها هى نفسها قانون من قوانين الطبيعة . والأخلاق التى تنادى بها فلسفة الأنانية هى بمثابة تنفيذ لما تقضى به الغريزة ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الأنانية ليست فى حاجة إلى أى « أخلاق » على الإطلاق : لأن « النزعة الطبيعية الأخلاقية » : Ethical naturalism ترتدُّ فى خاتمة المطاف إلى مجرد تقرير نظرى للوقائع . وتبعاً لذلك فإن مايسمونه باسم « فلسفة الأنانية » — فى مجال الأخلاق — ليس من قبيل التفـكير « المعيارى » فى شىء : لأنه ليس هنا أى أمر أو تـكليف بل إن « ما ينبغى أن يكون » لا يلبث أن يتلاشى ويختفى تماماً وراء « ما هو كائن » [1].

---

(1) Cf Hartmann : "Ethics.", vol. I., Moral Phenomena, p. 120.

وأما دعاة « الغيرية » فإنهم يقولون — على العكس من ذلك — إن الواجب الخلقي للفرد يقضي عليه بأن ينشد « خير » غيره من الأفراد ، دون اعتبار لخيره الخاص . وعلى حين أن مذهب « الأنانية » يستند إلى دافع « المحافظة على الذات » والرغبة في « تأكيد الذات » ، نجد أن مذهب « الغيرية » يستند إلى دافع « التعاطف » مع الآخرين ، والرغبة في « التضحية بالذات » . والحجة الكبرى التي يأخذ بها دعاة « الغيرية » في نقدهم لمذهب «الأنانية » أن «الأثرة» تتعارض تماماً مع الحدوس الخلقية التي طالما أخذت بها البشرية . وآية ذلك أن ضميري يحدثني بأن أنشد خير الآخرين ، لا خيري الخاص ، وبالتالي فإنني أستشعر شيئاً من الندم أو تأنيب الضمير حينما تجيء أفعالي وليدة الأنانية المحضة . وليس بصحيح ما يزعمه دعاة « الأنانية » من أن الطبيعة البشرية نفسها هي التي تفرض علينا الاهتمام بمصالحنا الذاتية وحدها ، دون أدنى اكتراث بمصالح الآخرين ، بل الصحيح أننا نستشعر أيضاً دوافع أخرى كثيرة تحفزنا إلى توجيه اهتمامنا نحو الآخرين ، مثل دافع التعاطف أو دافع الشفقة . . الخ . ومعنى هذا أن الحياة الطبيعية للإنسان حياة اجتماعية ، وبالتالي فإن الرجل الذي لا ينشد سوى مصلحته الخاصة ، دون أن يهتم — في كثير أو قليل — بمعاونة الآخرين أو بتلقي العون من الآخرين لن يكون « إنساناً » بمعنى الكلمة ، وإن جاز أن يكون — على حد تعبير أرسطو — حيوانا أو إلها !

وهنا قد يقول دعاة الأنانية إنه حتى إذا ضحى الفرد بنفسه في سبيل تحقيق أي « خير » من أجل الآخرين ، كأن ينقذ طفلا من الغرق أو كأن يعمل ليلا ونهاراً في سبيل إعالة زوجه وأولاده ، أو كأن ينخرط في سلك الجندية دفاعا عن وطنه ، فإنه في كل هذه الحالات يستهدف غايات يعرف مقدما أن من شأنها أن تحقق له ضربا من « الرضا » أو « الإشباع » Satisfaction . هذا إلى أن الشخص الذي يقبل على تحقيق أمثال هذه الأفعال يدرك — سلفا — أنه إذا لم يحققها ، فإنه سوف

يستشعر من الآلام أكثر مما قد يترتب على فعل « التضحية » نفسه . ولكن دعاة الغيرية يردون على هذه الحجة بقولهم : إن الرجل الذى يأخذ على عاتقه مهمة إنقاذ طفل ، أو إعالة أسرة ، أو الدفاع عن الوطن ، لا يصدر فى فعله هذا عن الرغبة فى الحصول على إشباع ، بل هو يجد نفسه بإزاء موقف يتطلب منه مسلكا إراديا معينا ، فإذا ما حقق هذا المسلك جاء « الإشباع » فكان بمثابة نتيجة سيكولوجية ثانوية لهذا السلوك . وبعبارة أخرى ، فان « الإشباع » هو بمثابة « المظهر الوجدانى » الذى لا يكاد ينفصل عن ذلك « الموقف الإرادى » . ولكن هذه « الواقعة » لا تنطوى فى ذاتها على أية دلالة : لأنها لا تعنى مطلقا أن يكون « الأمر » الخلقى قد تولّد عن محض « واقعة » . هذا إلى أنه لو كان من شأن الأخلاق أن تأمرنى بعمل شىء لا بد من أن يحدث بالضرورة من تلقاء نفسه لكانت هى نفسها عبثا لا طائل تحته . وإذن فان فلسفة الأنانية لا ترق مطلقا إلى تفسير أصل « الأمر الخلقى » ، أو دلالة « المعايير » و « القيم » الأخلاقية . . .

والحق أننا إذا كنا نطلق على فعل التضحية اسم « الإيثار » أو « الغيرية » ، فذلك لأن الموضوع الذى يستهدفه هذا الفعل هو « الغير » لا « الذات » . وقد يُقال هنا إنه ليس ثمة فارق كبير بين فعل « الأثرة » وفعل « الإيثار » ، ما دام الغرض من الواحد منهما والآخر هو « إشباع الذات » . ولكن الحقيقة أن ما يرضينى فى فعل التضحية إنما هو — على وجه التحديد — إرضاء الآخرين . ومثل هذا النوع من « الرضا » أو « الإشباع » هو وحده ما اصطلحنا على تسميته باسم « الغيرية » أو « الإيثار » . ولاشك أن رفاهية الآخرين لا يمكن أن تكون — فى نظر الرجل الغيرىّ — مجرد أداة أو واسطة لتحقيق لذته الخاصة ، بل هى غاية فى ذاتها يُسَرّ لها أو ترتاح نفسه للقيام بها .

... لا تعارض – بالضرورة –

بين قطبي « الأنانية » و « الغيرية » ...

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى هذا التعارض الذى طالما تصوره فلاسفة الأخلاق بين مبدأ « الأنانية » ومبدأ « الغيرية » لوجدنا أنه لا قيام للأخلاق نفسها بدون هذين المبدأين – مجتمعين – . صحيحٌ أننا قد دأبنا على الانتقاص من قدر « الأنانية » ، والنظر إليها على أنها « شر محض » ، ولكنَّ من المؤكد أن للأنانية « قيمة » فى ذاتها باعتبارها مظهراً لاهتمام الفرد بنفسه ، وعنايته بتنمية شخصيّته . . والواقع أن حياتنا النفسية بأسرها مبنية على هذا الأساس الفرديّ الذى يجعل من كل موجود بشرى وحدة مستقلة لابدّ لها من أن تضطلع بمهمة المحافظة على ذاتها ، والعناية بنفسها ، والحرص على حماية شخصيَّتها . وأى إنسان لا تقوم حياته على الغريزة الطبيعية التى تقضى بأن يوجد كل فرد لنفسه : « Everyone for himself » لن يكون إلاّ كائناً ضعيفاً ناقصاً غير مؤهَّل للحياة . ولو أننا نظرنا إلى « الكمال « Perfection على أنه « الغاية الخلقية » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الفرد لا يستطيع أن يعمل إلا النزر اليسير من أجل تحقيق كمال الآخرين . صحيحٌ أن فى وسع الفرد أن يؤثر (بدرجة تختلف شدة وضعفاً) على مظاهر نشاط الآخرين ، ولكنه يستطيع – بكل تأكيد – أن يتحكم فى مظاهر نشاطه هو . ولعلَّ هذا ما حدا بكانْت إلى القول بأن علينا أن ننشد كمالنا الخاص ، ولكنْ ليس علينا سوى أن ننشد سعادة الآخرين[1] . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المساهمة الوحيدة التى قد يستطيع الفرد الواحد أن يقوم بها فى سبيل العمل على خلق عالم طيّب إلى أقصى حدّ ، هى أن يعمل على تحقيق خيره الخاصّ . ولا غرو ، فإن أكبر خدمة يمكن أن يؤديها الفرد للجماعة

(1) Kant : Preface to the Metaphysical Elements of Ethice., IV., (Abboatt's Translation), p. 296.

هى أن يحقق خيره الخاص : لأنه إذا قُدِّر لـكل « فرد » أن يخلق من نفسه ذلك « الشخص » المعيَّن الذى هو مُيسَّر له ، فقد قدِّر له أن يساهم فى تحقيق تلك السعادة العامة التى سوف يجد فيها — هو أيضاً — سعاده »[1] .

ومن جهة أخرى فإنه على قدر ما تـكون حياة الفرد عامرة بالوفرة والحيوية والثراء ، تـكون قدرته على المساهمة فى حياة الآخرين ، ومشاركتهم فى آلامهم وآمالهم وأفراحهم وسائر خبراتهم . وإلاّ ، فـكيف يتسنى للفرد أن يقاسم الآخرين « عواطفَ » لم يختبرها هو نفسه فى صميم تجربته الخاصة ؟ كيف يستطيع فرد لا يملك شيئا من الـكبرياء أن يفهم إهانة لحقت كبرياء شخص آخر ؟ ألسنا نلاحظ أن أولئك الذين لم يذوقوا طعم الحب هم — وحدهم — الذين يسخرون من أشواق المحبّين ، ويهزأون بغيرتهم ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن معرفة الإنسان لذاته هى -- بوجه ما من الوجوه — الدعامة الوحيدة التى يستند إليها علمه بتقدير الآخرين لذواتهم واحترامهم لأنفسهم ؟ ولمَ لا نذهب إلى حدٍّ أبعد من ذلك فنقول إن ثمة حقيقة كبرى تنطوى عليها الأنانية ، ألا وهى أهمية الفرد فى الحياة الخلقية بوصفه «غاية فى ذاته» ؟ ولماذا لا نقرر أيضاً أن «الحرية» التى يعدها كثير من فلاسفة الأخلاق « خيراً ذاتيا » جوهريًّا : Intrinsic good لا يمـكن أن تـكون إلّا حرية فردية ؟ وإذن أفلا يصحّ لنا أن نَعُدّ « الأنانية » — فى حدّ ذاتها — أمراً « خيِّراً » ، وإن لم تـكن — بكل تأكيد — هى « الخير » بالذات ؟

ثم لننظر الآن إلى « الغيرية » ، لنرى ما إذا كانت بالضرورة « خيراً » مطلقاً ، أو ما إذا كان فى الإمكان اعتبارها — فى بعض الحالات — عملاً مجافياً للأخلاق . ولنفترض — مثلاً — أن شخصاً أهمل صحته الجسمانية إهمالاً تامًّا — تحت تأثير حماسته فى خدمة الآخرين — ، أو أن شخصاً آخر تقاعس عن تنمية

(1) Cf. W. Lillie : "Introduction to Ethics.", 1961, p. 247.

مهارته الخاصة (فى فن ما من الفنون) ، تحت تأثير انشغاله بالعمل من أجل الآخرين : أفلا يحق لنا أن نقول عن مثل هذا الشخص إنه قد أخطأ أيضاً فى حق الآخرين ، لأنّ إهماله هذا قد يحول بينه وبين تقديم خدماتٍ أكبر للآخرين ؟ بل ألسنا نلاحظ أحياناً ، لدى بعض النساء المتديّنات ، أنهن قد ينسَقْن تماماً وراء روح التضحية بالذات ، فيُهملن أجسادهن تمام الإهمال ، وعندئذ لا يلبثن أن يقعن فريسة للمرض ، وبذلك يصبحن فى حاجة إلى الرعاية من جانب الآخرين ، بدلاً من أن يقمن — هن — بخدمة الآخرين ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول مع الباحث الإنجليزى راشدال Rashdall : « إن التضحية بالذات من أجل التضحية بالذات هى فى جميع الحالات عمل غير معقــول irrational ، بل فعل غير أخلاقى immoral »[1] . ؟ وإلاّ فما معنى ذلك الفعل الإيثارىّ الذى لا يكون من شأنه سوى إلحاق الأذى بصاحبه ، دون أن يعود على الآخرين بأىّ نفع حقيقى ؟ أو ماذا عسىٰ أن تــكون قيمة تلك التضحية التى تــكلّف صاحبها الــكثير ، دون أن تفيد الغير إلّا بالنزر اليسير ؟

. . . هنا قد يعترض دعاة « الغيرية » بقولهم : إن التضحية لا تعرف — بطبيعتها — مثل هذا الحساب : فإن الشخص الذى يتفانى فى خدمة الآخرين لا يزن تفانيه بميزان الحساب النفعى ، بل هو يُقْدم على تضحيته دون أى تقدير عقلىّ . وردنا على هذا الاعتراض أن « الغيرية المطلقة » — مثلها فى ذلك كمثل « الأنانية المطلقة » — لا بد بالضرورة من أن تفضى إلى التقليل أو الانتقاص من « الخير العام » (كما لاحظ هربرت اسبنسر بحق)[2] وآية ذلك أننا لو تطلبنا من الفرد أن يضحى بذاته على كافة المستويات ، لــكان فى هذه التضحية قضاء مبرم على شخصيته كلها . ومعنى هذا أنه لا بدّ لــكل فرد من أن يقيم ضرباً من

(1) Rashdall : "Theory of Good & Evil.", BkII., Ch. 3, P. ii. (Vol. II., p. 70.)

(2) H. Spencer : "Data of Ethics.", Ch. II., £ Lxxii

التوازن بين مطلب « تحقيق الذات » Self - realization ومطلب « التضحية بالذات » — Self - sacrifice — وعلى الرغم من أننا على استعدادٍ للاعتراف مع برادلى Bradley بصعوبة تحقيق مثل هذا التوازن ، إلّا أننا نرى أنه لا قيام للحياة الخلقية بدون هذا الاستقطاب الحادّ بين الأنانية والغيرية ، أو بين « تحقيق الذات » و « التضحية بالذات » . فليس فى وسع الموجود الأخلاقى أن يحيا دون هذا الصراع الروحى المستمر بين قطب « الأنا » وقطب « الغير » ، بل دون هذا التوتر النفسانى الأليم بين الرغبة فى تحقيق الذات والنزوع نحو التضحية بالذات . وربما كان هذا التوتر نفسه هو التربة الوحيدة التى تنمو فيها الحياة الخلقية : فإنه لمن الواضح أن شخصية كل فرد منا لا تتكوّن إلّا عبر تلك الخبرات الروحية التى تلتقى فيها « الأنا » بـ « الأنت » وتتصارع فيها « الأنا » مع « الغير . . . الخ وهكذا نخلُص إلى القول بأنه لا قيام للحياة الخلقية بدون مشاعر « احترام الذات » و « احتقار الذات » ، التى تتولّد لدى « الفرد » من خلال تعامله مع « الآخرين » ، واحتكاكه بهم ، وتعاطفه معهم ، واحترامه لهم . . . الخ . وما دامت علاقة « الأنا » بـ « الغير » هى علاقة اتصال وانفصال ، فسيظل الخيط الذى يربط « السلوك الخاص » بـ « السلوك العام » ويفصله عنه ، خيطاً رفيعاً لا سبيل إلى تحديده !

الفصل الرابع

الأخلاق : بين الاتباع والإبداع

حينما يتحدث فلاسفة الأخلاق عن ترقى « الحياة الخلقية » فإنهم يشيرون فى العادة إلى مستويات ثلاثة : « مستوى الغريزة » Level of instinct الذى يكون فيه السلوك الخيّر فى نظر الفرد هو السلوك الذى تحدّده حاجاته الأساسية وغرائزه الأصلية ؛ و « مستوى العرف » أو العادات الجمعية Level of cnstom الذى يكون فيه السلوك الخيّر لدى الفرد هو السلوك الذى يجىء متفقاً مع ما تقضى به عادات الجماعة التى ينتسب إليها ، ثم أخـــيراً « مستوى الضمير » Level of conscience الذى يكون فيه السلوك الخيّر عند الفرد هو ذلك الذى يرتضيه حكمه الفرديّ على الصواب والخطأ أو الخير والشر . وليس لدينا من الأسانيد أو الأدلة ما يحفزنا على الظن بأن هذه المستويات الثلاثة تمثل مراحل متعاقبة اجتازتها « الظاهرة الخلقية » بالفعل فى تطوّرها التاريخىّ ، ولـكننا نلاحظ أن ترقى الحياة الخلقية للفرد قد انتقل به من مستوى « الطبيعة » إلى مستوى « العقل » ، ومن مجال الاتباع والتقليد والمسايرة ، إلى مجال الإبداع والتجديد والمبادأة . والحق أن الأخلاق — مثلها فى ذلك كثل التربية — وظيفة مزدوجة : وظيفة تقليدية محافظة هى فى صميمها عبارة عن نقلٍ للتراث الحضارى (أو القيم الروحية) من جيل إلى آخر ، ووظيفة نقدية مجدّدة هى فى جوهرها بمثابة تجاوز للماضى وعلوّ على المعايير القديمة البالية . ولا شك أنه إذا كان كل من الفرد والمجتمع هو فى حاجة إلى الاستقرار والاستتباب والتوازن ، فإن كُلًّا منهما أيضاً هو فى حاجة إلى التجديد والابتـكار والأصالة . وتبعاً لذلك فإن مهمة الأخلاق (مثلها فى ذلك كثل التربية) لا تقف عند حدّ نشر المعايير

الجماعية والقيم التقليدية ، بل هى لابد من أن تمتد أيضاً إلى خلق روح النقد والإبداع والابتكار فى نفوس كل من الأفراد والجماعات[١] .

حقا إنه لمن الصعوبة بمكان أن نوفق بين الحاجة إلى الاتباع والتقليد والمسايرة ، والحاجة إلى الإبداع والتجديد والمبادأة ، ولكن من المؤكد أن الفهم الصحيح لمهمة « الأخلاق» إنما هو ذلك الذى يقوم على المزج بين هاتين الحاجتين الأساسيتين لكل من الفرد والجماعة. وحين يتناسى المربون والمصلحون الأخلاقيون أن الوظيفة الحيوية الأولى لكل من التربية والأخلاق هى تسليم الثقافة ونقل القيم إلى رجال المستقبل الذين هم ورثتها الشرعيون ، فإن مهمة المفكرين والفلاسفة عندئذ لا بد من أن تنحصر فى العمل على تذكير الجيل الجديد بمعايير جماعته ، ولباب تراثها الحضارى وثمار قيمها الروحية . . . الخ . وأما حينما يغلب على المجتمع (وبالتالى على الأفراد) طابع التقليد والمحافظة والاتباع ، فهنالك تكون مهمة أهل الفكر وفلاسفة الأخلاق هى العمل بكل ما لديهم من قوة على تفتيح أذهان النشء لما ينتظره من قيم جديدة ، ومعايير مجهولة ، وإمكانيات روحية بعيدة المدى . . . ومعنى هذا أنه لابد لفيلسوف الأخلاق من أن يشق طريقه وسط اتجاهين متعارضين يريد الواحد منهما أن ينظر إلى الوراء ويحافظ على مكاسب الماضى ، بينما يريد الثانى منهما أن يمتد ببصره إلى الأمام وأن يعمل على استجلاء قيم جديدة لم يقدر لها بعد أن ترى النور .

---

(١) ارجع إلى مقالنا : « التربية : بين التقليد والتجديد » ، مجلة « التربية » ، بيروت ، السنة الأولى ، العدد ٣ ــ فبراير سنة ١٩٦٠ ، ص ٢ ــ ٥ .

« الأخلاق المغلقة » و « والأخلاق المفتوحة »

عند برجسون

والواقع أن هناك ضربين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين : « أخلاقاً مغلقة » تتجه بطبيعتها نحو الوراء ، وتمثل حياة الاتباع والمسايرة والتقليد ، « وأخلاقاً مفتوحة » تتجه بطبيعتها نحو الأمام ، وتمثل حياة الإبداع والمبادأة والتجديد . وقد كان برجسون أول من أقام هذه التفرقة بين أخلاق مغلقة قال عنها إنها أخلاق الجماعات المقفلة ، أى أخلاق تلك المجتمعات التى تشبه من بعض الوجوه خلايا النمل أو بيوت النحل ، وأخلاق مفتوحة قال عنها إنها أخلاق إنسانية تتجاوز حدود الجماعة ، وتتسم بأنها مليئة بالحركة والخلق والإبداع ، ومن ثم فإن عليها يتوقف مصير البشرية بأسرها ، مادامت هى وحدها التى تفتح أمام التطور البشرى أفقا واسعاً لانهائياً . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على مجتمعات النحل أو النمل — فيما يقول برجسون — لوجدنا أن « الغريزة » هى التى تجعل أفراد تلك الحشرات تحقق من الأفعال ما هو ضرورى لصيانة حياتها الاجتماعية . وأما فى المجتمعات البشرية ، فإن « الأخلاق المغلقة » هى التى تقوم بأداء مثل هذه الوظيفة . وبرجسون يرى أن هناك تشابهاً كبيراً بين المجتمعات البشرية البدائية ، وبين خلايا النحل أو بيوت النمل ، بل هو يذهب إلى أن مجتمعاتنا المتحضرة نفسها هى فى جوهرها « مجتمعات مغلقة » : لأنه مهما يكن من اتساعها ، فإنها تضم فى العادة عدداً معينا من الأفراد وتستبعد غيرهم . وأما الأساس الذى تقوم عليه هذه المجتمعات فهو « الإلزام » obligation الذى يفرض على الجماعة نظاما خاصا من العادات يحقق لها وحدتها ، ويصون لها كيانها . وتبعاً لذلك فإن الرباط الذى يجمع بين أفراد الجماعة هو هنا أشبه ما يكون بالرباط الذى يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة . والحق أن الإلزام الذى يتحدث عنه برجسون

لا يقوم إلا على « غريزة اجتماعية » تنحصر وظيفتها فى المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع ، والعمل على صيانة وحدتهم ضد العدو الخارجى . فليس فى وسع تلك المجتمعات المغلقة أن ترقى إلى مستوى « حب الإنسانية » لأن « المسافة التى تفصل الأمة — مهما تكن كبيرة — عن الإنسانية ، هى كالمسافة التى تفصل المحدود عن اللامحدود ، أو المغلق عن المفتوح . » . وقد يقع فى ظننا أن « حب الإنسانية » هو مجرد فضيلة تنشأ عن « حب الوطن » ، كأن العاطفة المحدودة يمكن أن تتسع وتكبر حتى تصير عاطفة غير محدودة ، ولكن الواقع أن الفارق بين المجتمع الصغير المغلق على نفسه ، وبين الإنسانية الكبيرة الواسعة ليس مجرد فارق فى الدرجة ، بل هو فارق فى الطبيعة أو الجوهر . ومن هنا فإنه ليس ثمة انتقال تدريجى من « الأسرة » إلى « الوطن » ، ثم من « الوطن » إلى « الإنسانية » ، بل نحن هنا بإزاء مراتب مختلفة يستحيل معها أن يكون « حب الإنسانية » مجرد ترق أو توسع فى « حب الوطن » أو التعلق بالمجتمع المغلق[١] .

وإذا كان برجسون يفرق بين هذين النوعين من الأخلاق ، فذلك لأنه يرى أن من الممكن تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين تمام الاختلاف . فالفرد يجتزىء بالخضوع للجماعة ، والامتثال لضغط المجتمع ؛ أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة ، والاستجابة لنداء الإنسانية . والملاحظ فى العادة أنه لما كان من الضرورى للمجتمع أن يحافظ على بقائه ، وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ، فإن الفرد لا بد من أن يجد نفسه بازاء « ضغط » اجتماعى Pression sociale تلزمه الجماعة — بمقتضاه — بأن يحترم قواعد خاصة، مستعينة فى ذلك بمجموعة من « الجزاءات » المادية والأخلاقية التى تضمن عن طريقها تحقيق ذلك « الإلزام » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » لا بد من أن تتخذ بادىء

(١) ارجع الى كتابنا « برجسون » ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٨ — ١٨٩ .

ذى بدء صورة « تنظيم اجتماعى » يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية ، فيأتلف من ذلك « عقل جمعى » شبيه بما تصوره دوركايم ، وليست « الأخلاق » — بهذا المعنى — سوى جهاز من « العادات » تنحصر مهمته فى صيانة كيان المجتمع ، فهى بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة على نحو ما نجدها لدى بعض الحشرات — أو هى مجرد أخلاق جماعية لا ترقى إلى مستوى العقل . وهنا تكون مهمة « الضمير » مقصورة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ، ونحو غيره من أفراد الجماعة ، إذ ليس « الضمير » سوى ثمرة من ثمار الحياة الجمعية ، أو هو على الأصح ثمرة من ثمار الطبيعة التى أوجدت الجماعات . والوظيفة الرئيسية التى يقوم بها « الضمير » أو « الشعور الخلقى » هى تنظيم التآزر الاجتماعى ، وتحقيق « النظام الداخلى » المطلوب فى كل جماعة قائمة بذاتها ، حتى يتسنى لها أن تقف صفا واحداً فى وجه الأجنبى ، أو كتلة واحدة أمام العدو الخارجى . وحينما يستشعر الفرد — فى ذاته — نزوعاً شخصياً يميل معه إلى مقاومة ضغط « الأنا الاجتماعية » Le moi social ، فان غريزة الحياة سرعان ما تستيقظ فى نفسه لكى تمده بالقوة اللازمة لأداء واجبه الاجتماعى ، ومقاومة سائر النزعات الباطنية . وهكذا يندفع الفرد إلى قهر « الأنا الفردية » Le moi individuel التى قد تحفزه إلى إيثار مصلحته الذاتية على مصلحة الغير ، خاضعاً فى ذلك لغريزة الحياة التى تكمن من وراء كل نظام اجتماعى [1].

هكذا نرى أن القاعدة الكبرى فى كل أخلاق مغلقة هى العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع ، وتوفير العادات الطيبة لسائر أفراد الجماعة ، حتى يتحقق التعاون الاجتماعى المنشود على الوجه الأكمل . ومن هنا فإن المثل الأعلى للمجتمع المُغلَق على ذاته ، هو تهذيب أفراده تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب

(1) H. Bergson : "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion", Paris, P. U. F., 1948, 58e éd., pp. 02 — 23 & pp. 27 — 28.

التعاون والتآزر . وهذا هو السبب فى أن الواجبات التى ينهض بها أفراد الجماعات المُغْلَقة قد تبدو مجرد « واجبات لا شخصية » : devoirs impersonnels ، نظراً لأن طاعة الواجب هنا هى فى صميمها مجرد عملية « مقاومة للذات » résistance-à-soi-même والحق أن « التآزر الاجتماعى » الذى تتطلبه حياة المجتمعات المغلقة يرجع أولا وبالذات إلى تلك الضرورة التى يجد المجتمع نفسه معها مُلْزَماً بالدفاع عن نفسه ضد الآخرين . وليس من شك فى أنّ حب الفرد لأقرانه الذين يعيش معهم جنبا إلى جنب هو الذى يضطره إلى معاداة سائر الأفراد الذين يتهدَّدونه من الخارج . ولهذا فإن « الحرب » ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجمْعية ومصالحهم المشتركة ؛ إن لم نقل بأنها المحك الأول لصدق الفرد فى خدمة جماعته ، أو لمدى رغبته فى النهوض بواجبه من أجل المساهمة فى تحديد مصير أمته . وقد لا يكون داعى الحرب كافياً ، أو قد لا تكون أوامر الجماعة معقولة، ولكن لا بد للفرد من الانصياع لأمر الجماعة، كما لا بد له من الخضوع لقوانينها ، دون أن يدع لعقله الفردى أى مدخل فى مناقشة دواعيها وأوامرها . وليست الحرب مجرد ظاهرة ضرورية لصيانة « المِلْكية الجماعية » فحسب ، بل الملاحظ أيضاً أن كل ما يجىء معها من قتل وسلب ونهب وكذب وخداع وتضليل هى كلها ظواهر مشروعة تقرها الجماعة ، وتثيب عليها . . .

بيد أن الفرد حينما يحقّق سائر الواجبات أو الالتزامات التى تفرضها عليه « الأخلاق المغلقة » ، فإنه لا بد من أن يستشعر ضرباً من الراحة النفسية التى تشبه إلى حد كبير ذلك الشعور النفسىّ الذى يصاحب قيام الحياة العضوية بوظيفتها السويّة. وعلى الرغم من أن « الإلزام » هنا لا بد من أن يتخذ طابع « الأمر المطلق » الذى لا موضع فيه للأخذ أو الردّ (إذ تكون صيغته هى : « هذا واجب ، لا لشىء إلا لأنه واجب ») ، إلاّ أن الأخلاق المُغْلَقة — مع ذلك — لا بد من أن تبقى فى صميمها « أخلاقاً اجتماعية » محضة ، تقوم على « غريزة الحياة » ،

ومن ثمّ فإنها لا ترقى إلى مستوى العقل ، بل تظل بالضرورة ذات طبيعة بيولوجية »[1] .

« الأخلاق المفتوحة » أخلاق « إنسانية » تقوم على « المحبة »

أما « الأخلاق المفتوحة » فهي وإن كانت — في نظر برجسون — « بيولوجية » — مثلها في ذلك كمثل « الأخلاق المغلقة » سواء بسواء — إلاّ أنها ليست وليدة « ضغط » اجتماعيّ ، بل هي صادرة عن « نزوع » سامٍ تتمثل فيه « جاذبية » القيم . وبينما تعبّر « الأخلاق المغلقة » عن خضوع الفرد لقسر الجماعة ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » تعبّر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة . فنحن هنا بإزاء « أخلاق إنسانية » تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة ، والتعلق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق « الاجتماعية » كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك . وليس الفارق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية مجرد فارق في الدرجة ، بل هو فارق في الطبيعة : إذ بينما تتجه الأخلاق الاجتماعية نحو حماية البشرية الواحدة من عدوان غيرها من الجماعات ، وبينما ينحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي ، نجد أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبةً ، وتجعل مثلها الأعلى هو « المحبة » و « الكمال الخلقي » . هذا إلى أن « الأخلاق المفتوحة » لا تستند إلى العقل الجمعي ، بل هي تقوم على أكتاف عظماء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين وغيرهم من العباقرة . وحين يتحدث برجسون عن « العباقرة » فإنه يعني بهم أنواعاً بشرية جديدة قد خلقتها « الطبيعة » بوثبة لا سبيل لنا إلى التنبؤ بنتيجتها . وليس « العباقرة » مجرد رموز للوثبة الحيوية ، بل هم أيضاً دُعاة « المحبة » و « الإيثار » ، ورسل القيم الروحية في كل زمان ومكان . وليس القديسون المسيحيون هم وحدهم دعاة تلك « الأخلاق

---

(1) Cf. Challaye : "Bergson", p. 272.

المفتوحة » ، بل لقد عرفت الإنسانية من قبلهم حكماء اليونان ، وأنبياء العهد القديم ، ورسل البوذية ، وغيرهم . وكل هؤلاء العباقرة الممتازين « أدوات » اصطنعتها الوثبة الحيوية لتحقيق مقصدها الجديد : ألا وهو تكوين جماعات جديدة مفتوحة ، وإقامة « أخلاق دينامية » تعلو فوق مستوى العمل . وعلى حين أن « الأخلاق المغلقة » لا تنتشر إلاّ عن طريق « الدَّفْع من الخلف » ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » لا تنتشر إلا عن طريق « الجاذبية من الأمام » : لأنها فى صميمها اتجاه مجدِّد ينزع دائما نحو المستقبل . فنحن هنا بإزاء أخلاق حركية مفتوحة ، لا تنتشر إلاّ عن طريق محاكاة الأفراد لنموذج فردىّ يُعْجَبون به ، وينجذبون إليه . ومعنى هذا أن «الأخلاق الإنسانية» لا تقوم إلاّ على الاستجابة لنداء البطل L' appel du héros ؛ والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعّالا مباشراً : لأنه لا يخاطب منا العقل ، بل هو يخاطب الحساسية ، كما أنه لا يجتذبنا بالحجة أو الاستدلال بل بالقُدْوَة أو المثال[1] .

وحينما يتحدث برجسون عن أولئك الأفراد الممتازين الذى نستجيب لندائهم ، ونعمل تحت تأثيرهم ، فإنه لا يقول عنهم إنهم « الصفوة المختارة » L' élite التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة فحسب ، بل هو ينسب إليهم أيضاً قدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة لا عهد للناس بها من قبل . وهذه «الانفعالات» الجديدة هى الأصل فى شتى ضروب الإبداع ، سواء أكان ذلك فى مجال الفن أم فى مجال العلم أم فى أى مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية . و«الانفعال» هنا لا يعنى مجرد تأثير وجدانى عابر ، أو مجرد اضطراب نفسى عارض ، بل أقرب ما يكون إلى ثورة نفسية عميقة أو زلزال باطنى عنيف . وكثيرا ما يجىء هذا الانفعال مصحوباً بحركة فكرية خصبة ، أو إلهام عقلى ممتاز ، كما تدلنا على ذلك بعض الانفعالات الهامة التى مرّ بها كبار المتصوفة والقديسين والأبطال وغيرهم . . . والحق أن الخَلْق أو الإبداع ليس فى أصله سوى مجرد انفعال .

(١) « برجسون » (للمؤلف) : ص ١٩٣

والانفعال هنا مزيج من الحساسية واليقظة الفكرية والإلهام الروحى والحدس الصوفى. ففى كل انفعال — من هذا القبيل — ضرب من « التطابق » بين « الرأئى » و « المرئىّ » ، أو بين « العارف » و « المعروف » . وعلى الرغم من أن برجسون يربط هذا الانفعال بالحدس أو الوجدان ، إلا أنه يقرر فى الوقت نفسه أن « الأخلاق المفتوحة » التى تصدر عن مثل هذا الانفعال أو الحدس ليست مجرد أخلاق عاطفية ، بعكس ما قد يقع فى ظن البعض . وآية ذلك أن « الانفعال » الذى نحن بصدده لابدّ من أن يتبلور على شكل « تمثل عقلى » ، لكى لا يلبث أن يستحيل إلى نظرية أو مذهب . ولولا وجود تلك « الانفعالات » الحية التى تكمن من وراء المبادئ الأخلاقية الصارمة ، لما تَسنَّى لأمثال تلك المبادى أن تنتشر وتعمل عملها . وهو الحال — مثلا — بالنسبة إلى النظريات الأخلاقية التى جاءت بها المسيحية : إذ لولا ذلك « الانفعال » الذى عملت على إثارته فى قلوب الناس باستمالة إرادتهم نحو « الإحسان » أو « المحبة » ، لما تسنَّى لها أن تسيطر على سلوكهم ، أو أن تستولى على عقولهم . وإذن فإن « الانفعال » قد سبق الأخلاق الجديدة ، والميتافيزيقا الجديدة ، لأنه هو الذى مهّد الجوّ لانتشار « الأخلاق » المسيحية ، و « الميتافيزيقا » المسيحية .

وإذا كان من شأن المصلحين والصوفيين والقديسين والأبطال أن يصدروا فى أعمالهم ومبادئهم عن تلك « الانفعالات » الحية ، فذلك لأن لديهم شعوراً بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه . وهذا هو السبب فى أن هؤلاء « العباقرة » كثيراً ما يَبْدُون لنا قريبين كل القرب من حالة «الروحانية الخالصة» التى يتم فيها تفتح النفس ، فلا تعود تشعر بثقل المادة ، أو أَسْر المجتمع ، أو قَسْر الضغط الاجتماعى . والواقع أننا لو تعمقنا الأخلاق الجديدة التى يجئ بها أمثال هؤلاء الأبطال ، لوجدنا أنها تعبّر عن اتحادهم بالمصدر الأصلى للحياة ، أو بالسَّوْرة الحيوية «L' élan vita» نفسها ؛ وهذا الاتحاد هو الأصل فى شعورهم بالتحرر من ربقة الطبيعة وأَسْر المدنية . ولولا هذا الشعور الذى يستولى على نفوسهم

حينما يتم الاحتكاك المباشر بينهم وبين المبدأ الأصلى الذى يصدر عنه الجنس البشرى بأكمله ، لما كان فى وسعهم أن يستمدوا قوة تمكنهم من حب الإنسانية قاطبة . فالأخلاق الإنسانية هى أخلاق «النفس المتفتحة» التى تتداعى أمام ناظريها شتى العوائق المادية ، وعندئذ لا تلبث أن تشعر بأن «الغبطة الروحية» قد أخذت بمجامع قلبها . وخير مثال لتلك الأخلاق — فيما يقول برجسون — أخلاق المسيحية ، فإنها لتعبّر أحسن تعبير عن « النفس المتفتحة » .

ولكنْ ، كيف يتسنى للأبطال الذين يتحدث عنهم برجسون أن يوجّهوا تاريخ الإنسانية ، أو أن يضعوا دعائم تلك الأخلاق الدينامية المفتوحة ؟ هنا يهيب الفيلسوف الفرنسى الكبير بالتجربة الصوفية فيقول : « إن المتصوفة الحقيقيّين ليفتحون قلوبهم لموجة عُلْوية أو مدد إلهى يستولى على صميم وجودهم . وهم إذا كانوا كبيرى الثقة فى أنفسهم ، فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون فى أعماق ذواتهم شيئاً أسمى منهم ؛ وهكذا نراهم يقدمون الدليل على أنهم أهل عمل ورجال فعل ، مما قد يدهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إنْ هو إلاّ نظر ونشوة وانجذاب . وأما ذلك المجرى الدافق الذى يَدّعُونه ينهمر فى صميم نفوسهم . فهو مجرى هابط يريد من خلالهم أن يمتدَّ إلى باقى الناس ، ومن هنا فإن الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه ، وإذاعته فيما حولهم ، كثيراً ما تأخذ بمجامع قلوبهم كأنما هى سَوْرة الحب . ولا بد لكل منهم من أن يَسِمَ ذلك «الحب» بطابعه الخاص — والواقع أن هذا الحب هو لدى كل واحد منهم عبارة عن « انفعال » جديد كل الجدة ، ومن ثم فإنه يتكفّل وحده بأن يغيّر من مجرى الحياة البشرية ، وأن يخلع عليها نغمة جديدة . وهكذا يجعل هذا الحب من كل واحد منهم موجوداً محبوباً لذاته ، فيندفع الناس من خلاله وفى سبيله إلى فتح قلوبهم لمحبة الإنسانية قاطبة »[1]

(1) Bergson: "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion", p. 102.

من هذا نرى أن « الأخلاق المفتوحة » لا تنتشر إلا عن طريق « النموذج الحيّ » الذى يقدمه لنا « البطل » . وإذا كان من شأن هذا « النموذج » أن يجد أصداء قوية فى نفوسنا ، فذلك لأن هناك « صوفيا » كامنا يرقد فى أعماق ذواتنا ؛ وهذا المثال الحى لا بد من أن يكون مناسبة لتيقظه . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق المفتوحة لا تنتشر عن طريق المبادئ المجردة غير الشخصية ، بل هى فى الغالب وليدة نداء حى ترسله إلينا شخصية قوية نجد لديها القوة المحركة والمثال الحى الذى لا بد من أن يُحْتَذَىٰ . هذا إلى أن الأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة ملزمة ، بل على الاستمالة والقدوة . وعلى حين أن « الأخلاق المغلقة » تستند إلى أوامر مطلقة ، وقوانين صارمة ، وضرورات اجتماعية ، والتزامات لا شخصية ، نجد أن « الأخلاق المفتوحة » فى صميمها عبارة عن مجموعة من « النداءات » التى يوجّهها إلى ضمير كل فرد منا « أشخاص » ممتازون يمثلون خير ما فى الإنسانية . وما لهذا « النداء » من قوة أو فاعلية إنما يتوقف على قوة أو شدة « الانفعال » الذى ارتبط به منذ البداية ، لأن هذا « الانفعال » — وإن كان من الممكن أن يستحيل إلى مجموعة من « الأفكار » — هو فى صميمه أسمى من « الفكرة » ، إن لم نقل بأنه فى مستوى أرقى من مستوى العقل . ومهما يكن من شىء ، فإن قوة « الأخلاق المفتوحة » لا تنحصر فى تعاليمها النظرية ومبادئها الفلسفية ، بل هى تتوقف على شرط واحد فقط : ألا وهو أن تجئ تلك القواعد العامة والمبادئ المتعددة فتذوب فى شخصية رجل واحد ، وتنصهر فى بوتقة نموذج بشرى واحد . وهذا يكون « البطل » — أو القديس أو الصوفى أو المصلح الدينى — بمثابة « العبقرى » الذى يرمز إلى « السورة الحية » وينطق باسمها ، لأنه هو الذى يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة ، منطلقاً بها نحو آفاق واسعة تمتد فيما وراء كل ما تنطوى عليه « الأخلاق المغلقة » بأوامرها ووصاياها والتزاماتها ، وحدودها الاجتماعية الضيقة[1] .

---

(١) Ibid, pp. 85 — 86. (وانظر أيضا كتابنا « برجسون » ، الطبعة الثانية ، ص ١٩٧) .

صلة الأخلاق بالإبداع عند كل من برجسون وريد

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : « هل تكون الصلة مقطوعة تماماً بين « الأخلاق المغلقة » القائمة على ضغط المجتمع ، وبين « الأخلاق المفتوحة » القائمة على الاستجابة لنداء البطل ؟ » هذا ما يرد عليه برجسون بالسلب ، لأنه يرى أننا هنا بإزاء مرحلتين من مراحل التقدم الحيوى ، أو مظهرين مختلفين من مظاهر الصورة الحيوية ، وإن كان يقرر فى الوقت نفسه أن الاختلاف بين هذين الضربين من الأخلاق هو اختلاف فى الطبيعة ، لا فى الدرجة . صحيح أننا حينما ننتقل من التضامن الاجتماعى إلى الإخاء الإنسانى ، فإننا نكون قد قطعنا صلتنا بطبيعة معينة ، ولكننا لا نكون قد قطعنا صلتنا بالطبيعة كلها على وجه العموم . وكثيراً ما يجيء المثل الأعلى للأخلاق المفتوحة فيسهم بقسط وافر فى تغيير طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها وهذا هو السر فى ظهور تلك الأنظمة الديموقراطية التى تنسب إلى سائر الناس حقوقا متساوية وحظوظاً متكافئة . حقا إنه قد يبدو أن ثمة تعارضاً بين « الحرية » و « المساواة » ، ولكن من شأن « الإخاء » بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما . وحين يقول برجسون إن للديموقراطية طابعا « إنجيليا » ، فإنه يعنى بذلك أن « المحبة » هى منها بمثابة المحرك الأصلى . ولكن ، سواء أكنا بإزاء « الأخلاق المفتوحة » أم بإزاء « الأخلاق المغلقة » ، وسواء تحدثنا عن « نداء البطل » أم عن « ضغط المجتمع » ، فإنه لا بد لنا دائماً من أن نتذكر أن « علم الحياة » — بمعناه الواسع — هو الأصل فى كل « أخلاق » . ومعنى هذا أن الأخلاق — فى نظر برجسون — ذات طبيعة « بيولوجية » : بمعنى أنها تستند أولا وبالذات إلى « التطور » . ولو لم تكن « الحياة » نفسها هى التى أرادت « الأخلاق » ، لما كان ثمة موضع للحديث عن ضربين مختلفين من الأخلاق ، أو ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الخلقى . وليس يكفى أن نقول إن كل

فلسفة برجسون الأخلاقيـــــة فلسفة « حيوية » لا تفهم إلا على ضوء نظريته في « التطور الخالق » و « السورة الحيوية » ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أننا هنا بإزاء « أخلاق تطورية » تعتبر ظهور « المثل العليا » الجديدة في صميم الحياة الخلقية مجرد نتيجة للطبيعة الإبداعية التي يتصف بها الواقع . ولما كان « التطور » عند برجسون « إبداعياً » ، لا آليا ، أو غائيا ، فليس بدعاً أن نجد « الحياة الخلقية » في نظره تسير جنبا إلى جنب مع التطور الإبداعي .

والحق أن الكثير من الفلاسفة التطوريين قد أقاموا ضربا من التوحيد بين « الخيرية » goodness « والإبداعية » : Creativeness ، بدعوى أن السلوك يكون بالضرورة أفضل حين يجيء أشد أصالة وأكثر إبداعاً . وربما كان برجسون هو الذي فتح السبيل أمام هذه الأخلاق الإبداعية : لأنه كان أول من وصف « الأخلاق المفتوحة » بصفات الإبداع والتجديد والمبادأة . ثم جاء المفكر الإنجليزي المعاصر ريد L. A Reid في كتابه المسمى باسم « الأخلاق الإبداعية » فراح يؤكد أن في فعل الخير من « الإبداعية » قدر ما في أي عمل فني . وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق قد جانبوا الصواب حينما راحوا يبحثون عن « خيرية » الفعل الخلقي في جانب واحد مجرد من جوانبه [1] ، فان ريد يقرر أنه كما أن جودة أي عمل فني لا بد من أن تتجلى في العمل بوصفه « كلا عينيا » ، فإن جودة أي فعل خير لا يمكن أن تتمثل في « الدافع » إليه ، ولا في « النتائج » السارة المترتبة عليه ، بل في صميم الفعل الخير ككل — وحسبنا أن نمعن النظر إلى « الفعل الخلقي » لكي نتحقق من أنه لا بد من أن يتضمن — مثله في ذلك كمثل العمل الفني — شيئا فريداً في نوعه ؛ شيئا لا يقبل الإبدال أو التحويل لأنه « نسيج وحده » . صحيح أن هناك قواعد لا بد لكل من الفنان ورجل الأخلاق

---

(١) كما فعل مثلا جماعة « الحدسيين » (في تأكيدهم على أهمية الدافع) ، أو جماعة « النفعيين » (في إبرازهم لأهمية النتائج السارة) . . . الخ

من مراعاتها ، ولكن الفنان الذى يقتصر على التزام تلك القواعد ، بحيث يكون كل نشاطه الفنى مجرد تقيد بأصول المهنة ، دون أن يكون فى وسعه الخروج عليها أو الإتيان بشىء أكثر منها ، لن يكون فى وسعه يوماً أن ينتج عملا فنياً عظيما . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن رجل الأخلاق الذى يقتصر فى سلوكه على التزام بعض القواعد الصارمة ، أو اتباع بعض المبادىء الجامدة ، لا يمكن أن يبدع عملا خلقيا أصيلا . ولعل هذا ما عبر عنه ريد حينما كتب يقول : « إن واجبنا الحقيقى لا ينحصر فى إطاعة قاعدة عامة ، بل فى القيام بعمل أصيل فريد فى نوعه ، نحققه فى نطاق موقف عينى فردى لم يحدث قط من قبل، ولن يحدث مطلقا من بعد»[1] وليس الفعل الصائب أخلاقيا مجرد فعل سلبى نطبق فيه قاعدة ما من القواعد ، بل هو فعل إيجابى نصدر فيه عن استبصار فردى لا يخلو من خيال أو سعة أفق . ولا سبيل إلى المحافظة على حيوية الأخلاق ، والحيلولة دون انحدارها إلى هاوية المواصفات الآلية الخالية من كل معنى أو دلالة ، اللهم إلا بالعمل على زيادة الاهتمام بالأشخاص وتقوية العلاقات الشخصية بين الأفراد . والحق أن « المحبة » — لا مجرد الإحساس بالواجب — هى المحرك الحقيقى ، أو القوة الفعالة المحركة لكل « الأخلاق الإبداعية » . وهكذا يتفق ريد مع برجسون فى القول بأن « الأجابية » Agapé — أو المحبة — هى دعامة « الأخلاق المفتوحة » التى تتجاوز حدود الجماعة لكى تمتد إلى « الانسانية قاطبة » .

نموذج آخر للأخلاق الإبداعية : لدى برديائيف

وقد قدم لنا الفيلسوف الروسى المعاصر نيقولاى برديائيف نموذجا آخر لهذه الأخلاق الإبداعية ، متأثرا فى ذلك بنزعته اللاهوتية المسيحية التى لا تخلو من عناصر وجودية . وهو يبدأ حديثه بالتفرقة بين ثلاثة مستويات من الأخلاق :

(1) L. A. Reid : "Creative Morality", London, Ch 6, p. 104.

١ — أخلاق القانون التي تجعل من السلوك الخيّر مجرد إطاعة لبعض القواعد .

٢ — أخلاق الحرية أو الخلاص الفردى التي ينظر فيها إلى الإنسان نفسه بوصفه كائنا عينيا مشخصا — لا إلى عملية طاعة القانون — على أنه الغاية القصوى للحياة ، وبالتالى فإن القانون الخلقى يعتبر فى خدمة الإنسان ، لا الإنسان فى خدمة القانون .

٣ — وأخيراً أخلاق الإبداع : Creativeness . ويسير برديائيف على نهج برجسون فيقول إننا سواء أخذنا بالقانون على أنه المعيار ، أم اعتبرنا الغاية التي يفضى إليها السلوك الخير هى نفسها المعيار ، فإننا فى كلتا الحالتين نحيل الإنسان إلى مجرد عبد للقانون ، أو القاعدة ، وإن كانت القاعدة فى الحالة الأولى مفروضة من قبل سلطة خارجية ، فى حين أنها فى الحالة الثانية مفروضة من قبل الغاية التي يهدف إليها الإنسان[1] . وهذه العبودية العمياء للقاعدة — فى نظر برديائيف — هى المسئولة عن حالة الجمود أو البلادة التي قد تنتهى إليها « الفضيلة » . وعلى العكس من ذلك ، نلاحظ أن من شأن « الروح الإبداعية » فى مجال الأخلاق أن تجىء فتخلق شيئاً جديداً أصيلا مبتكراً ؛ شيئاً فريداً لم يقدّر للعالم أن يشهده من قبل .

وليس من شك فى أن الإبداع وليد الحرية ، ولكن المهم فى الإبداع الخلقى أن يعمل كل فرد بوصفه هذا الشخص المعين ، لا أى شخص آخر ، بحيث يجىء فعله وليد ابتكاره الخاص ، لا بالشكل الذى كان يمكن لأى شخص آخر — مكانه — أن يقوم به . ومعنى هذا أنه لابد للنشاط الخلقى من أن ينبع من أعماق الضمير الفردى لكل شخص على حدة . ويؤكد برديائيف — فى الوقت نفسه — أن مثل هذه الأخلاق الإبداعية تستلزم أولا وقبل كل شىء أن تكون الشخصية العينية الفريدة للفرد البشرى هى القيمة العليا فى الحياة الخلقية ، وبالتالى فإن الفعل الخلقى لا يمكن أن يعد مجرد واسطة أو أداة لنصرة أى قانون كلى عام .

(1) N. Berdyaev : "The Destiny of Man.", p. 172 & P. 192.

وليس المهم فى النشاط الإبداعى للإنسان هو الغاية التى يسعى إلى بلوغها ، بقدر ما هو « الطاقة الإبداعية » التى يعمل على تحقيقها . وآية ذلك أننا نسلم عادة بأن الأهمية الكبرى — فى أى كفاح يقوم به المرء من أجل غاية نبيلة — هى لنوع الكفاح أو كيفيته الخاصة ، لا للنتيجة التى تفضى إليها المعركة . صحيح أن القوة الإبداعية قد تجلب لصاحبها السعادة ، ولكن هذه النتيجة هى مجرد أثر عرضى ، وليست مطلقاً المقصد النهائى للفعل الإبداعى . والحق أننا لا نحكم على الغاية النهائية للسلوك الخيّر — بوصفها متمايزة عن السلوك نفسه — بلغة « الخيرية الخلقية » ، بل بلغة « الجمال » . وهكذا يخلص برديائيف إلى القول بأن ترقى الأخلاق يسير فى اتجاه الحرية ، والرحمة ، والإبداعية ، كما يشهد بذلك تزايد العطف على الضعفاء والأطفال ، والحيوانات ، فى شتى الأنظمة الأخلاقية الحديثة [1] .

والظاهر أن تطور الأخلاق — فى الفكر المعاصر — قد عمل على ظهور هذا النوع الجديد من التفكير الأخلاقى ، فقام بين فلاسفة الأخلاق من يؤكد دور « الإبداع » فى مضمار « السلوك الخلقى » ، وراح الكثيرون يؤكدون أنه لا بد للعقل البشرى — حتى حين يكون بصدد الأخلاق — من القيام بضرب من المخاطرة أو المغامرة فى عالم المجهول . ولعل هذا ما عناه أحد الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين حين كتب يقول : « إن فى الإتيان بأية فكرة أخلاقية عظيمة عنصر مخاطرة يضعنا وجهاً لوجه أمام إمكانية جديدة لم يسبق لنا اختبارها [2] . » . ويمضى أحد الباحثين المعاصرين إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن فى أبسط فعل من أفعال الواجب ، أو الطيبة ، أو المحبة ، ضرباً من « المجازفة » أو « المغامرة » التى لا تخلو من جانب إبداعى . والواقع أننا هنا بإزاء فعل ينطوى على عملية « إعادة توزيع للقيم » ، وكأن صاحب الفعل الخلقى الأصيل ينسج « نموذجاً »

---

(1) Berdyaev : "The Destiny of Man.", Engl. Trans., p. 196.
(2) Tufts : «Greativ Intelligence», N — Y., p. 383.

جديداً لم يسبق لأحد السير على نهجه، أو كأنه يقوم بعملية «امتداد» أو « توسيع» لنمط سابق يزين به نسيج الحياة . ولهذا يقرر بعضهم أن « الخيرية » — بمعنى ما من المعانى — هى مظهر من مظاهر عملية « إبداع القيم » . وليس فى وسع الأخلاق أن تتطلب منا شيئاً أكثر من أن نعمل على « إبداع» نمط واسع متسق من القيم . وهذا ما أراد وليم جيمس أن يؤكده حينما كتب يقول: « اعطِ صوتك دائماً لأكثر العوالم ثراء وخصباً ، ولكن دائماً نصيراً لذلك « الخير » الذى يكون أقدر على الانتظام كعضو فى كل شامل متكامل » [1].

نظرة نقدية إلى « الأخلاق الإبداعية » . . .

ولو أننا نظرنا الآن إلى هذه الأشكال المختلفة من الأخلاق الإبداعية ؛ لوجدنا أنها قد صدرت جميعاً عن رغبة حادة فى إبراز دور التجديد والمبادأة والإبداع ، على حساب دور التقليد والمسايرة والاتباع . وربما كان من بعض أفضال المذاهب التطورية على فلسفة الأخلاق أنها قد بَيَّنَتْ لنا أن الحياة الخلقية ليست مجرد خضوع سلبى لبعض الأوامر والنواهى ، بل هى فى جانب منها نشاط إرادىّ إيجابى حرّ ، يضطلع فيه الإنسان بتنظيم دوافعه ، وتنسيق حوافزه ، وحلّ متناقضات حياته الباطنة ، وابتكار أساليب سلوكية جديدة ، لفض النزاع الذى قد يقوم فى نفسه بين الواجبات الخلقية المتعارضة . وقد أسهب كثير من فلاسفة الأخلاق فى وصف دور « الحدْس الخلقى » فى حلّ مشكلات الضمير ، وفضّ شتى ضروب النزاع التى تنشب بين الواجبات المختلفة ، كما فعل برجسون مثلا حينما حدثنا عن تلك « الأخلاق الحية المتفتحة » التى لا تلتزم بشكلية القواعد الأخلاقية ، بل تتصرف فى كل الحالات بالرجوع إلى وجدان إبداعى يبتكر القواعد الأخلاقية الجديدة لمواجهة أزمات الضمير المختلفة . ونحن لا ننكر أن

(1) Cf. John H. Muirhead : «The Use of Philosophy.», London, Allen & Unwin, 1928, pp. 65 — 66.

« الفعل الأخلاقى » فى أعلى صُورة من صُوَره — هو ضرب من « الابتكار » الذى فيه يصدر الفاعل الأخلاقى عن فهم صحيح للواجبات المتعارضة أو القيم المتصارعة ، فيحاول التأليف بينها على النحو الذى يرضى ضميره وإحساسه بالقيم . وكثيراً ما يجد الفرد نفسه بإزاء صراع حاد بين واجبين (أو أكثر) ، فلا يلبث أن يتحقق من أن عليه عندئذ أن يراعى واجباً آخر أسمى من جميع الواجبات المتعارضة ، ألا وهو واجب ابتكار الوسيلة المثلى للتأليف بين القيم المتصارعة . ولعلّ من هذا القبيل مثلا ما يفعله القاضى النزيه حينما يجد نفسه بإزاء حالة خاصة تستحق الشفقة ، ولكنه فى الوقت ذاته يجد نفسه مضطرًّا إلى تنفيذ حكم القانون . فمثل هذا القاضى قد يؤلف بين القوانين ويستخدمها لصالح العدالة ، دون أن يلتزم بحرفية القانون من جهة ، ودون أن يخرج على روح القانون من جهة أخرى ، واثقاً من أن هناك طرقاً أخرى لتعديل القوانين غير طريقة الإلتجاء إلى مخالفتها .

وفى هذا المثال يتخذ « الفعل الخلقى » صبغة « الابتكار » ، فيكون تصرف القاضى بمثابة حل مبتكر لا يخرق فيه القانون ، ولكنه أيضاً يراعى حالة المتهم ، وظروفه الخاصة ، وضرورة التزام الشفقة فى الحكم . . . الخ . وما كان القضاء « فنًّا » إلا لأنه كثيراً ما يتطلب من صاحبه التأليف بين الواجبات المتعارضة بمهارة وحذق وبصيرة . والحق أن هناك أفعالاً خلقية تنطوى على شىء من « الإبداع الفنى » الذى تنطوى عليه اللوحة الرائعة أو القصيدة العصماء ! وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن فى الفعل الأخلاقى العظيم تعبيراً فريداً أصيلا عن « الخيرية » فى أشكال جديدة أو صور مبتكرة من السلوك . ولكن الابتكار الخلقى لا يتوقف على مهارة الفاعل وبراعته وقدرته على التأليف فحسب ، بل هو يتوقف أيضاً على إخلاصه وأمانته ودقة شعوره . ولعلّ من أهم ما يساعد الفاعل الأخلاقى على ابتكار الحل المناسب فى المواقف الأخلاقية المحرجة ، استعماله لقوة « الحدس الخلقى » التى تستند إلى « وجدان مُبْدع »

يمضى إلى أعماق القيم الأخلاقية فيهتدى إلى « القيمة » الملائمة لكل من حالات الضمير ، ويفطن إلى « القاعدة » المناسبة لكل موقف جزئى من المواقف[1] .

بيد أن دعاة الأخلاق الإبداعية كثيراً ما يتناسون أن « السلوك الخيّر » ليس بالضرورة سلوكاً مبتكراً أصيلا ، بل قد يكون مجرد سلوك تقليدىّ يصدر فيه المرء عن طاعة القاعدة أو احترام الواجب . والواقع أنه ليس بيت القصيد فى الفعل الأخلاقى أن يكون فعلا جديداً فريداً فى نوعه ، بل المهم أن يكون فعلا خيراً يصدر عن إحساس بالواجب وتقدير للقيم . وقد سبق لنا أن لاحظنا أنه لا يكفى أن نجعل من « الأخلاق » أداة للابتكار والتجديد ، بل لا بد لنا أيضاً أن نبرز دورها فى الحياة الاجتماعية بوصفها أداة محافظة وتقليد . أو ربما كان الأصح أن نقول إن قطب التجديد لا يقوم إلا جنباً إلى جنب مع قطب التقليد : لأن الاثنين هما أشبه ما يكونان بواجهتىْ العملة ... وربما كان الخلط بين « الأخلاق » و « الفن » هو المسئول عن هذا التصوّر الإبداعى المتطرف للسلوك الخلقى ، وكأن « الخير » هو مجرد صورة من صور « الجمال » ! ولكن ، مهما يكن من جمال « الفعل الخلقى » ، فإن من المؤكد أنّ « خيرية » هذا الفعل لا ترتدّ إلى أصالته أو جدته أو ابتكاره ، بل هى تتمثل أولا وبالذات فى قيمته الخلقية ، وسلامة بواعثه ، ومدى ملاءمته للموقف ... الخ . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق الإبداعية تضحّى بالقاعدة والقيمة والوعى الخلقى ، لحساب المبادأة والابتكار والأصالة الفنية !

على أن الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه أصحاب هذه « الأخلاق الإبداعية » إنما هو توهمهم أن الإنسان « يبدع » القيم ، وأن « الأخلاق المفتوحة » هى

(١) زكريا ابراهيم : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٢٠٩ — ٢١١ وبجانب هذا انظر :

W. Lillie : « Introduction to Ethics. », London, 1961, pp. 194 — 195.

وليدة ابتكار بعض العباقرة أو الأبطال . وثات هؤلاء الفلاسفة أن كل عصر من العصور يحمل فى ثناياه بذوراً مطوية من القيم والمثل والأفكار ، وأن ثمة عملية « نضج » للوعى بالقيم تجرى دائماً على قدم وساق فى أعماق كل مجتمع من المجتمعات . فليس من شأن « العبقرى » — كما توهم برجسون — أن يستحدث « قيماً » لا عهد لمجتمعه بها ، بل هو لا بد من أن يستند فى كشفه لتلك القيم إلى أسس حضارية كانت موجودة من ذى قبل . ومعنى هذا أن بطل الأخلاق لا يزيد عن كونه « مكتشفا » يعيد النظر فى تقييم الناس للحياة ، ويعمل جاهداً على استخراج القيم الضمنية الباطنة فى صميم التربة الأخلاقية لبيئته أو مجتمعه . والحق أنه ليس ثمة عصر - أو مجتمع - يفهم ذاته - أخلاقيًّا - فهماً صحيحاً ، كاملا ، غير منقوص . ومن هنا فإن مهمة المصلح الأخلاقى كثيراً ما تقتصر على الأخذ بيد مجتمعه من أجل معاونته على فهم نفسه ! ومن جهة أخرى ، فإنه كثيراً ما يبقى « بطل الأخلاق » غير مفهوم ، وذلك لأنه قد جاء قبل أوانه أو فى غير أوانه ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يموت ومعه حقيقته ! صحيحٌ أن مثل هذا البطل قد يحمل « فكرة » لا تعوزها الحياة ولا تنقصها القوة ، ولكن حياتها وقوتها فيه هو ، لا فى المجتمع نفسه . وهذا هو السبب فى أن مثل هذه « الفكرة » لا تلقى أى صدى من جانب القلب الإنسانى ، ما دامت لم تنبعث منه . حقا إن وقتها قد يحين ، ولكن مكتشفها لن يرى هذا الوقت ! ولا عجب : فإن من يعش قبل أوانه ، لا بد من أن يبقى « ميتا » فى عصره ! ومهما يكن من شىء ، فإن « البطل » الذى طالما تحدث عنه برجسون وغيره من فلاسفة الأخلاق الإبداعية ليس سوى مجرد « مكتشف » استطاع استخراج بعض القيم الضمنية ، مع العلم بأن « اكتشافه » نفسه لا بد من أن يظل مشروطاً ببعض الظروف الاجتماعية . وسيكون علينا من بعد أن نعاود النظر إلى هذه المشكلة ، حتى نقف على دور الموجود البشرى فى « العالم الأكسيولوجى » ، بوصفه « باحثاً » لا يخترع شيئا ، ولكنه لا يكف أبداً عن الاضطلاع بمهمة « المعاينة » و « الكشف » .

الباب الثانى

نظريات أخلاقية

الفصل الخامس

نظرية « اللذة »

قد يعجب القارئ حين يرانا نتحدث عن « نظريات أخلاقية » ، ولكننا في الحقيقة لا نستخدم هنا كلمة « نظرية » بمعناها العلمي ، بل بالمعنى الذي نقصده في الفلسفة حينما نتحدث مثلا عن « نظرية المعرفة » . وتبعاً لذلك فإن ما اعتاد بعض فلاسفة الأخلاق تسميته باسم « نظرية اللذة » ، هو في نظرنا إشكال أو مشكلة ، خصوصاً وأن الأخلاق — في أصلها — إشكال حول بداهة اللذة . وكما أن مشكلة المعرفة هي أولا وقبل كل شيء ، تفكير في إمدادات الحس ، وشك في قيمة التجربة ، فإن المشكلة الخلقية أيضا تفكير في اللذة ، وشك في قيمة الخبرة السارة . وهذا هو السبب في أن « المشكلة الخلقية » — مثلها في ذلك كأية مشكلة فلسفية أخرى — تصدر عن ضرب من « الدهشة » ، وتبدأ بالشك في قيمة « اللذة » من حيث هي بينة شعورية مزعومة . ونحن نعلم أن كل « تفكير » لا بد من أن ينطوي في صميمه على معاني « الانفصال » و « البُعد » و « البَون » و « عدم التطابق » ، فليس بدعا أن يكون في « التفكير الخلقي » ضرب من الانشقاق على اللذة ، أو الانفصال عن الخبرة الطبيعية السارة . والواقع أن كل « المشكلة الخلقية » — سواء أردنا أم لم نرد — تدور في الأصل حول ضرورة تحويل « بينة اللذة » إلى « إشكال فلسفي » يبعث على التساؤل . . ولو كان يكفي أن ينشد المرء اللذة ويتجنب الألم ، لكي يكون « كائنا أخلاقيا » لما وَجَدَ أيُّ فرد أية صعوبة في أن يكون « صاحب خلق » ! ولكنَّ « الضمير » — أو « الشعور الخلقي » — لا يلبث أن يثير في أنفسنا الكثير من الشكوك حول « بداهة اللذة » ، ومن ثم فإن المرء سرعان ما يتساءل عن مدى قدرة

« الطبيعة » على توجيه سلوكنا . وكأنما هو يحس في قرارة نفسه بأنه هيهات للذة أن تقوى — وحدها — على هداية ضميرنا . وحينما يتحقق الإنسان من أن « حساب اللذات » أعجز من أن يحقق لصاحبه ما يصبوا إليه من توازن نفسي ، وأن « حياة اللذة » لا يمكن أن تفضي إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحي أو التمزق النفسي ، فهناك لابد من أن يتولد لديه إدراك واضح لعجز « اللذة » عن تفسير نفسها بنفسها ، واقتناع تام بقصور « مبدأ اللذة » عن توجيه السلوك الإنساني برمته .

صحيح أن الكثيرين منا — خصوصاً في العصر الحاضر — قد أصبحوا يعدون « اللذة » بمثابة « العملة الذهبية » في سوق « القيم » ، ولكن هذا الإقبال الشديد على حياة الملذات لا يضطرنا إلى أن نخلع على « اللذة » صفة « المطلق » ، بل لا بد لنا — على العكس من ذلك — أن نطالب « اللذة » بتقديم أوراق اعتمادها ، حتى نقف على مدى « شرعية » ذلك المبدأ الأخلاقي الذي طالما استمسك به البشر . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يقيم ضرباً من التوحيد بين « الخير » و « اللذة » ، ولكن مهمة فيلسوف الأخلاق على وجه التحديد — تنحصر في الكشف عن تلك « المغالطة الطبيعية » Naturalistic Fallacy » (على حد تعبير مور) التي يقع فيها المرء حين يعرف « الخير » بأنه « ما يجلب لنا اللذة » أو المتعة[1] .

(1) Cf. G. E. Moore : « Principia Ethica », Cambridge, 1903. I., P. ٧ — xiv.

(وانظر أيضاً كتابنا : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ١٩٦٨ ، ص ٢١٠—٢١٣)

فلسفة اللذة فى الفكر اليونانى : أرستبس وأبيقور

ليس من شك فى أن البشر جميعاً ينشدون « اللذة » ويعزفون عن « الألم » ولكن فلاسفة اللذة يضيفون إلى ذلك أن « المتعة » هى الكيفية الوحيدة التى تصبح بمقتضاها « الخبرة » ذات قيمة ، وبالتالى ذات صبغة أخلاقية . ومعنى هذا أن « الفعل الخيّر » ، هو ذلك « الفعل » الذى يفضى بالضرورة إلى « نتائج سارة » أو « خبرات ممتعه » . ولعلّ هذا ما عناه بعض فلاسفة اليونان حينما قالوا إن الإنسان لا يعرف سوى خير واحد هو « اللذة » ، وشر واحد هو « الألم » .

وأما الفيلسوف اليونانى أرستبس Ariotippus فقد ذهب إلى أن اللذة هى صوت الطبيعة ، فلا موجب للحياء أو الخجل ، ما دامت كل القيود أو الحدود هى من وضع العرف . صحيحٌ أن التعلق باللذات قد يكون أحياناً مصدر قلق وألم ولكن فيلسوف اللذة لا يريد أن يفكر فى المستقبل ، لأن التفكير فى المستقبل هو مبعث الشقاء ومصدر الهموم ، بل هو يريد أن يقتنص اللذة الحاضرة ، عالماً أنه ليس للإنسان سوى الساعة التى هو فيها ! وما دامت الغريزة هى المحرك الأول لأفعال الإنسان — مثله فى ذلك كمثل الحيوان والطفل — فإن معيار اللذة والألم هو المعيار الأوحد لقياس خيرية الأفعال وشرّيتها . ومن هنا فإن أرستبس لا يقتصر على القول بأن « اللذة » هى « الخير » الأوحد ، بل هو يقرر أيضاً أن اللذة القصوى هى المقصد الأوحد للحياة ، وليست اللذة القصوى سوى أكثر اللذات حدة أو شدة . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن معظم حديث أرستبس عن اللذات إنما كان يدور حول اللذات البدنية ، خصوصاً وأن كل تفكير أرستبس السيكولوجى لم يكن يتجاوز استجابات اللذة والألم ، على المستوى المادىّ البحت .

وأما الفيلسوف اليونانى المعروف إبيقور Epicurus فقد اتفق مع سلفه أرستبس فى القول بأن الناس ينشدون اللذة — كالحيوانات سواء بسواء — بدافع غريزى لا أثر فيه للتفكير أو التعليم ، ولكنه ارتأى أنه وإن كانت اللذة

هى الخير الأعظم أو الغاية القصوى لمعظم الأفعال البشرية ، إلا أن للذة فى بعض الأحيان عواقب قد لا تـكون جميعها « خيراً » ، بدليل أن الشره مثلاً يصيب صاحبه ببعض الأمراض ، كما أن الإفراد فى الشهوات أو الملذات قد يؤدى إلى عواقب جسمية وخيمة . وإذن فإن من الواجب تعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذات التى تجر آلاماً ، بوصفها وسائل سيئة للسعادة . كذلك ينبغى تعديل الألم باللذة ، وتقبل الآلام التى تجاب لذات أعظم ، ما دامت عواقب الألم ليست فى جميع الأحيان شراً . . الخ . والظاهر أن إبيقور قد فطن — بعكس أرستبس إلى أنه ليس للذة صبغة مطلقة ، بدليل أنها نسبية تقاس دائما بالألم المقابل لها ، وتخضع باستمرار لقانون التباين . ومن هنا فقد ذهب ابيقور إلى أننا لا نستطيع أن نسعى وراء اللذات بطريقة مباشرة ، بل لا بد لنا من التماس الملابسات أو المناسبات التى قد تقترن بها اللذة ، مع مراعاة اختلاف تلك للملابسات وتباين صبغاتها السارة . هذا إلى أن إبيقور لم يقتصر على النظر إلى « شدة » اللذات ، بل هو قد راعى أيضاً « استمرارها » ، ومن ثم فقد دعا إلى تفضيل اللذات التى يمكن أن تدوم ، وتصبغ بصبغتها كل حياتنا . وفضلا عن ذلك ، فقد أعلى إبيقور من شأن اللذات الروحية ، واعتبر الأخلاق بمثابة تهذيب لتلك اللذات النبيلة (كالصداقة ، وحب الجمال ، والحكمة ، وما إلى ذلك) . ولم يقف إبيقور عند هذا الحد ، بل لقد دعا أيضاً إلى التحكم فى الدوافع الدنيا ، واعتبر « الفضيلة » مظهراً من مظاهر «ضبط النفس» ، وتغليب « القيم العليا » على « القيم الدنيا[1] » .

(1) Cf. Hartmann : «Ethics» vol. I., Ch. 1x, pp. 131 — 132.

موقف أرسطو من فلسفة اللذة

وأما أرسطو فإنه يوافق فلاسفة اللذة على أن البشر قاطبةً يطلبون اللذة ، ويتجنّبون الألم ، لدرجة أنه يقرر أن ثمة نوعاً من التكافؤ بين «الحياة» و «اللذة». والواقع أن التأكيد الطبيعيّ لحقنا فى اللذة هو « بديهية » واضحة بذاتها ، وكأنما هى « مطلب منطقى » أو « تحصيل حاصل » أكثر مما هى « حساب نفعى » . ومعنى هذا — فيما يقول أرسطو — أنه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ، ويعزف عن اللــذة : لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البداهة ، وكأنما هى قانون « الهوية » أو « الذاتية » Identity فى مجال السلوك. وهذا أفلاطون نفسه (كما سبق لنا القول) يحدثنا عن « إرادة الخير » فيقول إنها « تحصيل حاصل » : لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فإنه لا يريد إلا الخير ، بمعنى أنه يريد الشر بوصفه خيراً له ! وإلاَّ ، فهل وُجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه الشقاء أو التعاسة ؟ وإذن ، أفلا يحق لنا أن نقول إن « اللذة » هى « الحقيقة الذاتية » الأولى التى تتحقق فى «الآن» Instant ، فتقبض على «الذات» بجُمع يديها ، محاولة أن تستبقيها فى الحاضر ؟ ويمضى أرسطو فى دفاعه عن اللذة فيقول إنها « البيّنة » Evidence التى ليست فى حاجة إلى تبرير أو تفسير : لأنها تملك من قوة الإقناع وسحر البيان ما يعجز عن الردّ عليه أىّ منطق عقلى كائناً ما كان ! وآية ذلك أن اللذة ليست فى حاجة إلى إلحاح حتى تفرض نفسها علينا ، بل إننا جميعاً لنقبل عليها من تلقاء أنفسنا ، دون أن نسائل ذواتنا كيف يمكننا تفسيرها ، أو لِمَ كانت « المتعة » أمراً مرغوباً فيه . وكأنى بأرسطو يعترف — مع فلاسفة اللذة — بأنه كثيراً ما تكون الذرة الصغيرة من « اللذة » كافية لبلبلة الرأس الكبير ![1]

---

(1) V. Jankélévitch : «La Mauvaise Conscience», Paris, Alcan· Nouvelle Edition, 1939, pp. 5 — 6.

بيد أن أرسطو يؤكد — مع ذلك — أننا لو أنعمنا النظر إلى طبيعة « اللذة » ، لتبيّن لنا أنها مجرد « عَرَض » أو « علاقة » تصاحب حالة جسمية : فالعضو الذى يمارس نشاطه بطريقة صحية عادية لابد من أن يجيء نشاطه مقترناً بضرب من الشعور باللذة ، فى حين أن العضو الذى يمارس نشاطه بطريقة مَرَضية غير سليمة ، لابد من أن يصحبَ نشاطه شعورٌ بالألم . ومعنى هذا أن اللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط العضوى بصفة عامة . ولما كان كل موجود مجموعة من الميول ، أو نَسَقاً متآلفاً من النشاطات ، فإن الهدف الطبيعى المباشر للحياة ليس هو اللذة ، بل ممارسة تلك الأنواع المختلفة من النشاط ، ومن ثم فإن اللذة لا تخرج عن كونها مجرد غاية ثانوية . وليس من الضرورى أن تكون كل لذة « خيراً » وكل ألم « شراً » : فإن بعض اللذات قد تنطوى على شرور ، كما أن بعض الآلام قد تنطوى على خيرات . هذا إلى أن هناك لذات دنيا ولذات عليا ، ولكننا لا نستطيع أن نجعل من « اللذة » بصفة عامة « غاية فى ذاتها » أو « خيراً أقصى » : لأن من طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة إلى شىء آخر يجيء بعدها ، كلذة الراحة التى يراد بها التأهب لمواصلة العمل ، ولذة مشاركة الأصدقاء فى المآدب والحفلات بقصد توثيق عُرَى المودة والإخاء . . . إلخ . ولكن أرسطو — مع ذلك — لم يرفض مبدأ اللذة ، بل لقد ظلت « القيم الحيوية » عنده قيماً أساسية تستند إليها الحياة الخلقية بأسرها ، خصوصاً وأن الفكر اليونانى بصفة عامة قد ظل ينظر إلى كل ما هو « طبيعى » أو « غريزى » على أنه « حسن » أو « خيّر » .

... سحر اللذة، وارتباطها بالقيم البيولوجية

والحق أننا لو أقمنا ضرباً من التطابق بين ما هو « طبيعى » أو « غريزى » من جهة ، وما هو « حسن » أو « خيّر » من جهة أخرى ، لما وجدنا كبير صعوبة فى القول — مع فلاسفة اللذة — بأن المعيار الأوحد لقياس « خيرية » الأفعال هو درجة « اللذة » التى تحققها لأصحابها . وآية ذلك أن الأفعال الخيّرة هى تلك التى تجىء متوافقة مع ما تقضى به طبيعتنا البشرية ، وبالتالى فإن « القيم الطبيعية » هى وحدها الكفيلة بضمان « خيرية » السلوك . ولكن المدافعين عن « اللذة » يمضون إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إنه قد يكون فى وسعنا أن نشبّه سحر اللذة بسحر المرأة : لأنه مهما يكن جمال المرأة عابراً أو برّاقاً ، فإن نشوته لابد من أن تلعب برأس الرجل ، حتى ولو كان أزهد الناس جرياً وراء النساء ! ولعلّ هذا ما عناه ألدس هكسلى حينما كتب يقول : « إن الجمال لهو خطاب توصية مفتوح ، هيهات لأحد أن يتجاهله ! » . صحيح أنك قد تحاول أن تتظاهر بمظهر الرجل الرزين الرصين ، أو الشخص القوىّ المتماسك ، ولكن الوجه الجميل لابد من أن يثير لديك ضرباً من الفضول ، ولابد من أن يدفعك إلى التوقف ، وبالتالى فإنه لابد من أن يفرض نفسه عليك ! ومهما تكن جادًّا ، بل مهما تكن فاضلاً ، فإن السؤال الملحّ الذى يُلقيه عليك « المحيًّا الجميل » لن يبرح ذهنك فى سهولة ويسر ، لأنك لن تستطيع أن تجزم — فى يقين قاطع — بأن « الحكمة » أفضل من « الشهوة » ، وأن التعقل الهادئ الرزين أجدى على النفس من أى استغراق عارم عنيف فى ليلة سحرية عميقة من ليالى الحبّ الصاخب الجامح العربيد ! وحتى لو نجحت فى مجابهة اللذة بكلمة « لا » ، فإنك عندئذ لن تكون قد تنكرت لها أو قاومت سحرها ، بل ستكون قد آثرت تأجيل موعد استحقاق الدفع ، أو ربما تكون قد آثرت الانتظار ، أملاً منك فى الحصول على لذة أكبر[1] !

---

(١) ارجع إلى مقالنا « مشكلة اللذة » ، المنشور بمجلة « العربى » ، العدد ١١٠ ، يناير سنة ١٩٦٨ ، من ص ٦٠ إلى ص ٦٧ (وانظر أيضاً :
(V. Jankélévitch "Traité Vertus", p. 7.

ولو أننا سلّمنا مع بعض فلاسفة الحياة بأن « القيم البيولوجية » هى الدعامة الكبرى لكل حياة خلقية ، لكان علينا أن نعدّ الصحة ، والقوة والحيوية ، وشتى ملذات الطبيعة البشرية ، «قيماً خلقية» أساسية . والواقع أن جذور «اللذة» متأصّلة فى صميم التربة البيولوجية ، فليس بدعاً أن تكون لها كل تلك الأهمية فى حياتنا النفسية والخلقية ، ما دام من شأن كل ما هو « طبيعىّ » أن يكون — فى نظرنا — « بريئاً » و « جميلاً » فى الآن نفسه . ولعلّ هذا هو السبب فى أن بعض الفلاسفة القدماء كانوا يرون فى «اللذة» مظهراً من مظاهر «الصحة النفسية» ، على اعتبار أن النفس العاجزة عن الاستمتاع بالملذات (جسدية كانت أم روحية) هى نفس مريضة أو معتلّة . وسواء عدنا إلى أبيقور ، أم إلى الرواقيّين ، أم إلى أفلاطون ، فإننا سنجد لدى جميع هؤلاء المفكرين « نظرة طبيعية » توحّد بين ما هو « صحىّ » ، وما هو « خيّر » ، وكأن الخير الأقصى للنفس هو ما يضمن لها الصحة النفسية . وليس من شك فى أن هذا الاعتراف الصريح بأهمية « القيم البيولوجية » هو الذى أدخل « اللذة » فى مضمار الحياة الخلقية ، خصوصاً وأن هذه النزعة الطبيعية الأخلاقية قد رفضت منذ البداية مبدأ التوحيد بين ما هو « طبيعىّ » وما هو « سيىء » أو « شرير » . ثم جاء العصر الحديث بسعيه العارم وراء اللذات ، فلاقت المذاهب القائلة بالزهد أو التقشف حملات عنيفة من جانب أولئك الذين لم يفهموا معنى لمعاداة « الطبيعة » ، وإنكار قيمة «الحيوية» ، وبالتالى فقد عادت « فلسفة اللذة » إلى الظهور تحت ستار الدفاع عن « قيمة الحياة » .

هل تكون طبيعة اللذة « سلبية » ؟

أما خصوم مذهب اللذة فإنهم يقولون : لنحاول أولا التعرف على طبيعة تلك « اللذة » التى قد يبدو لنا فى كثير من الأحيان أنها كل شىء فى الحياة ، ثم لنسائل أنفسنا : هل تكون « اللذة » خيراً حقيقيا يمكن أن نعدّه بمثابة « غاية فى ذاته » ؟ . . إن هناك — بلا شك — لذات طبيعية نحسّ بها إحساساً تلقائيا

فى صميم حياتنا العادية ، وتلك هى لذات الحياة السوية : كالصحة والشباب والحرية والسلام . ولكنْ أليست هذه « اللذات » — مع الأسف — مجرد « لذات لاحقة » قلما نستشعرها اللهمّ إلاّ بعد أن يكون المرض والشيخوخة والعبودية والحرب قد جاءت فسلبتنا إيَّاها ، وحرمتنا منها ؟ الحق أن « وجودنا » ظاهرة عادية تمضى من تلقاء نفسها ، وكأنما هى « هبة » أو « منحة » لا نكاد نشعر نحو القَدَر بأى عرفان للجميل بسببها ، مثله فى ذلك كمثل المناخ المعتدل بالنسبة إلى سكان المناطق الطبيعية المتوسطة : فإنه فى نظرهم ظاهرة عادية قلما يشعرون بقيمتها ! ولاشك أن شوبنهاور حينما قرر أن « الألم » — لا « اللذة » — هو وحده « الظاهرة الإيجابية » ، فإنه لم يكن يعنى بذلك سوى أن « الألم » يتأرجح دائماً بين حالتين سلبيتين : حالة الانتظار أو التوقع — قبل حدوث اللذة — ثم حالة السأم أو الملل — بعد استمرار اللذة — . فالألم ظاهرة إيجابية نستشعرها بطريقة مباشرة ، لدرجة أننا لا نتذوّق المُتَع أو اللذات ، اللهمّ إلا بفضل تلك الآلام التى تتهددها وتكمن من ورائها . ولهذا يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أنه إذا كان فى اللذة « جانب إيجابى » ، فإن هذا الجانب نفسه موسومٌ بطابع « الألم » !

والواقع أن كل « إحساس » Sensation لا بد بالضرورة من أن ينطوى على ضرب من « التقبل » أو « الانفعال » أو « المعاناة » أو « التألم » . ولعلَّ هذا ما نعنيه العبارة الفرنسية المعروفة التى تقول : « إن الاستجابة الحسية تأثرٌ ومعاناة » : Sentir c'est pâtir . وآية ذلك أن المرء لا يشعر بأى عضو داخلى من أعضائه ، إلا حينما يختل أو يمرض ، أو يطرأ عليه اضطراب : إذ عندئذ — وعندئذ فقط — يشعر المرء بقلبه أو كبده أو كليتيه أو أمعائه . . . الخ .

ولكنْ ، هل يكون معنى هذا أن كل شعور لا بد من أن يكون شعوراً بالألم ، وأنه ليس هناك — بالتالى — شعور باللذة ؟ كلا ولا ريب ، فإن ثمة شعوراً باللذة ، ولكنْ على حين أن من شأنِ الشعور بالألم أن يزيد من حدة الألم

وخطورته ، نجد أن من شأن الشعور باللذة — فى كثير من الأحيان — أن يبدّد اللذة ويعمل على محوها . والسبب فى ذلك أنه ليس للذة من طعم أو شكل أو لون ، اللهمّ إلاّ حينما نتطلع إلى شىء آخر بجانبها ، أو إلى جوارها ، بدلاً من أن نركز أبصارنا فيها ، أو أن نحدّق النظر إليها ! ولا غرو ، فإنه بمجرد ما يتسلّل الوعى إلى اللذة ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن لذاتنا قد ابتدأت ، وأنها قد تطورت ، وأنها قد تنتهى ! وحينما يعرف الفكر طريقه إلى اللذة ، فإن اللذة لا بد من أن تبدو له بمثابة فقاعة هوائية كبيرة ، أو مجرد بقعة لامعة فوق قوس قزح ! أضف إلى ذلك أنه إذا دامت اللذة — وهى قلما تدوم — فإنها لا بد من أن تخفى وراءها إحساساً بالسأم . ولا شك أن هذا الإحساس الخفى الذى يشيع فى كل — أو جل — اللذّات البشرية هو الذى يخلع عليها ضرباً من المرارة ، خصوصاً حين تجىء تلك « اللذات » فتنعكس على نفسها ، محاولة العمل على تأمل مضمونها . . .

هل تكون هناك « لذات خالصة » ؟

وهنا قد يسارع أنصار اللذة إلى القول بأن ثمة « لذات خالصة » Pure pleasure لا ينطبق عليها مثل هذا الوصف ، لأنها مُتَع طبيعية سوية لا أثر فيها للألم أو السأم . ولكن الواقع — فيما يقول خصوم اللذة — أنه قلما تخلو « لذة » — كائنة ما كانت — من أى أثر للنقص أو التناقض أو الازدواج أو النسبية أو التكرار أو الخواء . وآية ذلك أن اللذة أولا وليدة الحاجة ، كالشبع الذى لا يجىء إلا بعد جوع ، والإشباع الجنسى الذى لا يتم إلاّ بعد نَهم أو شوق جنسى ، والراحة التى لا تتحقق إلا بعد عمل ، وهلمّ جرّا . ثم إن اللذة ثانيا كثيراً ما تجىء مشوبة بالألم ، خصوصاً وأنها — بطبيعتها — خاضعة لقانون التباين Law of contrast الذى يجعلها دائماً مشروطة بالألم ؛ وهى — أخيراً — لا بدّ من أن تنطوى على صبغة انفعالية أو كيفية وجدانية : بمعنى أنها لا تخرج

عن كونها « حدثا » نفسانيا نشعر به عن طريق مثول ضده الأليم . ولعلّ هذا ما عناه الكاتب الفرنسي الشهير مونتني Montaigne حينما قال : « إننا قلما نتذوق شيئا صافيا أو لذة خالصة » . ولماذا لا نقول إن ضحكاتنا نفسها قد تخفى وراءها في بعض الأحيان دموعاً متجمدة ، أو آلاماً مكتومة ، أو إحساساً دفينا بالقلق ؟ بل ألسنا نقطب وجوهنا حين نضحك ، كما نقطبها حين نبكى ؟ وإذن ففيم الحديث عن « لذات نقية » ، وكل ما في وجودنا مزيج من الدموع والضحكات ، أو مركّب من الآلام والأفراح ؟

. . . ولنحاول — على سبيل المثال — أن ننظر إلى « اللذة » من وجهة نظر « الزمان » ، لكى نتحقق من أنها لا تكاد تتمتع بأى « حاضر » حقيقى . ألسنا نلاحظ أننا نستطيع دائماً أن نحدّد « موضع » الألم ، وأن ننسب إليه ضرباً من « الدوام » أو « الاستمرار » في حين أن « اللذة » تبدو لنا غالباً بعيدة كل البعد عن أن تكون حَدَثاً ماثلاً « هنا والآن » : Hic et nunc ؟ . . . الحقّ أن « الألم » كثيراً ما يبدو لنا بصورة كتلة كثيفة متماسكة من الحاضر الأليم ، في حين تلوح لنا « اللذة » على صورة سراب واه زائل ، أو ضباب خفيف عابر ، فوق سطح الحاضر ! ولهذا يقول الكاتب الفرنسي لافورج Laforgue : « إنه ليس للسعادة من حاضر ، بل كل ما لها ماضٍ ومستقبل فقط » . وقد يستطيع الإنسان أن يألف الألم ، ولكن هذه الألفة — مع ذلك — لن ترفع عن الألم طابعه الشرير أو وطأته الثقيلة ، بل سيظل « الألم » دائماً ضيفاً بغيضاً يلاحق المرء بوخزه المستمر وضرباته المتلاحقة . وأما « اللذة » فإنها ما تكاد تدوم ، حتى تنطفىء جذوتها وتخف سورتها ، على العكس من « الألم » الذى قد تزداد حدته تحت وطأة التكرار أو الاستمرار . وإن أنصار اللذة ليتحدثون عن « الشهوة » ، ولكن الشهوة مجرد « حدث » يقع في « الآن » Instant : فهى « حاضر » لا كثافة له ، بدليل أنها ما تكاد تدوم لفترة تتجاوز اللحظة ، حتى تستحيل

إلى « تقززُ » أو « نفور » ، أو « تبلُّد » ، أو « إعياء » ! ومن هنا فقد استطاع شوبنهاور — مرة أخرى — أن يقول : « إن للألم تاريخاً ، وأما اللذة فلا تاريخ لها » !

وهنا يعاود فلاسفة اللذة الاعتراض فيقولون : « وماذا عن لذة الحب ؟ أهي أيضاً ليست لذة خالصة ؟ » وردّ خصوم اللذة على هذا الاعتراض أن الإنسان حريص على أن يجعل للذة وجودها الحقيقي ، بوصفها القطب الآخر المقابل للألم ، ومن ثم فإنه يستعين بكافة الوسائل الإرادية والحيل الاصطناعية من أجل العمل على تحقيق استمرار اللذة وضمان دوامها . ولهذا فإننا نراه يغلّف اللذة بأغطية جميلة برّاقة من « الأمل » و « التطلع » و « الاسترجاع » و « التذكر » ، كما نراه يخلط في الوقت ذاته بين اللذة نفسها من جهة ، وبين مجموع الشروط أو الظروف الموضوعية الثابتة التي تحدّد ظهورها من جهة أخرى . وهكذا يصبح للذة وجودها في « الماضي » بفضل عملية « الاسترداد » أو « الاسترجاع » ، وفي « المستقبل » بفضل عملية « التطلع » أو « الاستباق » ، بدليل أننا نتحسّر على لذاتنا المنصرمة ، ونتطلع بشغف ولهفة إلى لذاتنا المقبلة . ولكنْ ، ألسنا نجد هنا سخرية لاذعة من قبل « الزمان » : فإن الزمان لا يدَعنا نتذوق سحر « اليوم » ، اللهمّ إلا بعد أن يكون قد انتزعه منا وأحاله إلى مجرد « أمس » ؟

ولننظر — مثلاً — إلى « لذة الحب » — تلك اللذة القديمة في تاريخ البشرية قدم العالم نفسه ، وإن كان من شأنها دائماً أن تبدو جديدة كل الجدة لذلك القلب العاشق الذي يرى فيها لذة نقية خالصة — ولنسائل أنفسنا : « ألسنا هنا بإزاء لذة لاحقة ، تستبدل بمتعة الأمس الراهن نظرة استرجاعية ترتد إلى صورته الماضية ، أو نظرة استباقية تتطلع إلى صورته المقبلة ؟ » ألسنا نلاحظ أن لحظة الحب الحقيقية تشغل مكاناً ضئيلا بالقياس إلى المقدمات الجميلة التي تسبقه والتحسرات الأليمة التي تتلوه ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن نقول إنه لولا تدخل كل من « الذاكرة »

و « المخيلة » ، لما كانت لتلك اللحظة الخاطفة التى نسميها باسم « الحب » أية حقيقة واقعية فعلية فى « الزمان » ؟ . . . صحيح أننا قد نحيا على تلك اللحظات الخاطفة من الأمل والدفء فصولاً طويلة من الوحدة القاسية والعزلة الباردة ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن هذه المتع الخاطفة لا تجمل من اللذة حقيقة مايئة تشغل كتلة من الزمن ! ومهما يكن من شأن لذة الحب أن تحيل شتاء حياتنا القارس إلى ربيع وردى ساحر ، بل مهما يكن من شأن متعة الحب أن تخلع على ساعات حياتنا المبتذلة إشراقة الأيام الهاربة من أسر الزمن ، فإن هذه « اللذة » أو « المتعة » ليست مع ذلك سوى مجرد بطانة جميلة تغلّف « الحب » ، دون أن تدخل فى صميم « جوهره » . وآية ذلك أننا حينما نتحدث عن « الحب » ، فإننا كثيراً ما نبتدع لأنفسنا أسطورة جميلة نملأ بها وحدتنا ، ونستعين بها على مواجهة ما فى الحياة من جفاف أو فراغ أو غياب أو جفاء ! وإلى هذا المعنى قصد الروائى الفرنسى المشهور مارسل پروست M. Proust حينما كتب يقول : « إن ما نحبّه ليس هو المحبوب ، بل الحب نفسه » ! ومعنى هذا أن من شأن « اللذة » — فى حالة الحب — أن تنعكس على نفسها ، لكى تستمتع بنفسها وتتذوّق ذاتها ، بفضل تلك الأنانية الساحرة التى تسمح لها باجترار حالاتها النفسية المتعاقبة من انتظار ، وأمل ، وتوقع ، وتذكر ، وتحسر ، وتلهّف ، واشتياق . . . الخ .

وعبثاً يحاول بعض الفلاسفة أن يسهبوا فى الحديث عن بساطة اللذة ، فإن اللذة — مع ذلك — ليست عنصراً بسيطاً ، بل هى وليدة نظرة عقلية تقتطع من نسيج السعادة خيوطاً ضئيلة ، لكى تعزلها وتتأملها وتعدها بمثابة عناصر أولية بسيطة . وكما أن « الإحساس » مفهوم لاحق نقتطعه من كتلة الإدراك الحسى ، بل كما أن « اللفظ » عنصر غير أولى نقتطعه من حقيقة منطقية كلية هى « القضية » ، فإن « اللذة » أيضاً حقيقة مشتقة Dérivé مقتطعة من « السعادة » ، دون أن تكون هى نفسها أولية ، عينية ، مشخصة . وآية ذلك أن اللذة تفترض أولا مبدأ الزمان ، ثم

تستلزم بعد ذلك إنـكار (أو سلب) هذا الزمان ، بالالتجاء إلى « الآن » : Nunc . وحتى حينما يتحدث أنصار اللذة عن بساطة مبدئهم ، فإننا نجدهم — كما فعل ابيقور — يستعينون بمبدأ « العقل العملى » من أجل تبرير اللذة . ولهذا يقرر جانكلفتش : Jankélévitch أن اللذة ليست « بيّنة » تتأيّد من تلقاء ذاتها ، بل هى « طفولة ثانية » : Deuxième Enfance تعبّر عن انعكاس الفكر على حالاته النفسية ، من أجل تبرير مبدأ اللذة وتأكيد حقوقه والدفاع عن قيمته . . .

هل تنطوى « فاسفة اللذة » على تناقض ذاتى ؟

ولـكن ، ربما كان أخطر مأخذ يوجّهه خصوم اللذة إلى كل فلسفة أخلاقية تسمى نفسها باسم « فلسفة اللذة » ، هو أنه لا بد لمثل هذه الفلسفة من أن تنطوى على تناقض ذاتى خطير : إذ أنه لا مخرج لنا من أحد أمرين : فإما لذة نقية خالصة ، وعندئذ لا بد لهذه اللذة من أن تـكون لا شعورية ؛ وإما شعور باللذة ، وعندئذ لا مفرّ لهذا الشعور من أن يكون ممتزجاً بشىء من المرارة ! ولـكن ، مَنْذَا الذى يريد لنفسه أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ، أعنى دون أن تجىء سعادته مصحوبة بتلك الحالة النفسية الواعية التى فيها تستمتع الحساسية بأفعالها الذاتية ، فلا توجد « فى ذاتها » فقط ، بل توجد « لذاتها » أيضاً ؟ . . . إن السعادة التى ترتضى لنفسها ألا تشعر بذاتها ، لن تـكون سعادة على الإطلاق ، بل ستـكون بمثابة فقدان لـكل أسباب (أو مبررات) السعادة ، فى حين أن هذه الأسباب أو المبررات هى فى العادة كل شىء فى صميم إحساسنا بالسعادة ! ولعلّ هذا ما عبّر عنه جانـكلفتش حينما كتب يقول : « طوبى لمن يعرف سعادته ، ولـكن ويل أيضاً لمثل هذا المخلوق السعيد : لأنه بمجرد ما يقدّر حظه السعيد ويقيسه ، فإنه سرعان ما يقع فريسة للقلق » ! ونحن نعرف كيف كان « الوعى » أو « الشعور » سبباً فى خروج الإنسان الأول من الفردوس السعيد الذى كان ينعم به (كما تقول

الـكتب المقدسة) . ومعنى هذا أن الإنسان قد حقق اختياره بالفعل : فهو قد آثر الوعى والحركة ، على الرغم مما يقترن بهما من ألم وتعاسة ! وليس من شك فى أن آندميون النائم Endymion endormi لا يمكن أن يكون سعيداً ، فإن أحداً — كما قال أرسطو — لا يمكن أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ! والحق أننا بمجرد ما نفلسف « اللذة » ، فإننا لا بد من أن نسلبها (ولو فى طرفة عين خاطفة) جانباً من سرّها الشهوانى ، ألا وهو ذلك الجانب الذى نتوسع فى شرحه ، ونفيض فى الحديث عنه . ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق إلى أنه بمجرد ما تتسلل المعرفة العقلية إلى « اللذة » ، فإنها سرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى القيام بألعاب بهلوانية دُوارية : Jeux vertigineux مع حقيقة مستغلقة لاسبيل إلى فهمها أو الإحاطة بها . وهذا هو السبب فى أن كل تقرير فلسفى نؤكد فيه قيمة « اللذة » — بوصفها حقيقة واقعة أو ظاهرة مُعْطاة — إنما هو فى صميمه تصوّر عقلى نحقق فيه « الواقعة » بمصلى « المثال » !

هل من سبيل إلى الحصول على « اللذة » ؟

ولنفترض — مع ذلك — أن اللذة « خير » فى حدّ ذاتها ، ثم لنحاول أن نتساءل عن السبيل إلى الحصول عليها أو الوصول إليها . وهنا نلاحظ — مع الفيلسوف الألمانى ماكس شلر M. Scheler . أنه « إذا كان من شأن الألم أن يلاحق الهارب ، فإن من شأن اللذة أن تهرب من المطارد » ! وهذا بروست Proust أيضاً يحدثنا عن عجز الإنسان عن الاهتداء إلى اللذة حين يكتفى بالبحث عنها ، فيبين لنا كيف أن المرء حين يتوقع اللذة ويترقبها ويمهد لها ، فإنه لا يلبث أن يلتقى — فى خاتمة المطاف — بالسأم الممض الأليم . . . أليس من خصائص الوعى أنه بمجرد ما يحاول الاستمساك باللذة والعمل على استبقائها ، فإنه سرعان ما يقصيها وينأى بها بعيداً عنه ؟ بل ألا تدلنا التجربة على أن اللاعب الذى

لا يكف عن التفكير في المتعة التي سوف يظفر بها من وراء لعبته هو بعينه اللاعب الذي يُحتَمل أن تفوته تلك المتعة إلى أقصى حدّ ، في حين أن اللاعب الذي يعبئ كل جهوده ويحشد كافة طاقاته لعملية اللعب نفسها ، أو للقيام بدوره في المباراة ، هو — على أرجح الظن — ذلك الذي يمكن أن يظفر بقسط غير قليل من المتعة أو اللذة ؟ وإذن فهل نقول إن خير طريقة للحصول على اللذة هي العمل على تناسيها تماماً ، أو الحرص على تجاهلها باستمرار ؟ أو بعبارة أخرى هل نعدّ حالة « اللذة » مجرد مثال لذلك القانون السيكولوجي المعروف الذي يقرر أن تركيز الانتباه بكل شدة حول أية حالة وجدانية من شأنه بالضرورة أن يغيّر من تلك الحالة ، بحيث يضعف — إن لم نقل يهدم — طابعها السارّ أو غير السارّ [1] ؟

إن الكثيرين ليحاولون التفنن في البحث عن الملذات ، وتصيُّد شتى ضروب الاستمتاع ، ولكن الحقيقة أننا مهما أنفقنا ، وتعبنا ، وأجهدنا نفوسنا ، فإننا نلتقي باللذة كما لو كانت « نتيجة » قد ترتبت على بعض « المقدمات » . والسبب في ذلك أن « اللذة » — بطبيعتها — ليست « حالة » أو « موضوعاً » أو « أسلوباً في الوجود » ، بل هي — في جوهرها — « تَحَقّق » ، أو « إضافة » أو « هبة مجانية » ! وحتى حين تترتب اللذة آليا على فعل قمنا به ، وكأنما هي جزاء له ، أو مكافأة عليه ، أو نتيجة طبيعية له ، فإننا مع ذلك قد نجد فيها عنصراً « غير مستحق » لم يترتب على ذلك العمل على سبيل اللزوم السببي أو الترابط العِلّيّ . ومعنى هذا أنه مهما يكن من أمر استحقاقنا للذة ، فإنها لا بد من أن تبدو لنا بصورة الأمر الذي لم نكن نتوقعه أو الشيء الذي لم يُمَهَّدْ له ! ولعلّ هذا ما قصد إليه المسيح عليه السلام حين قال : « . . . وهذه كلّها تُزاد لكم » ! حقا إن اللذة قد تتمثل لذهني على صورة حق مشروع أو نتيجة طبيعية لجهد قمتُ بأدائه ، إلاّ أنها لا بد من أن تبدو لي — حين تتحقق — بمثابة شيء جديد ، وكأن

---

(1) Cf. H. Sidgwic : «Methods of Ethics.», Book I., Ch. 4.

اللذة الفعلية ليست مجرد نتيجة مستخلصة من إمكانية اللذة . وما أشبه اللذة هنا بالحدس أو الإلهام أو الإبداع : فإنك مهما عملت ، ومهما أجهدت نفسك ، فإنك لن تستطيع أن تقول إن لك حقا طبيعياً فى الإلهام ! ولن يكون فى وسعك أن ترفع شكواك إلى « مجلس الدولة » ، لو أنك سهرت الليالى الطوال دون أن تنبثق فى ذهنك شرارة الإلهام ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى اللذة : فإن مثلها كمثل الإلهام ، من حيث إن كلا منهما يضعنا تحت رحمته باستمرار ، دون أن تكون لنا أدنى سيطرة حقيقية عليه ! والواقع أن كلاً من اللذة والإلهام يريد منا أن نقنعه بالحسنى ، لا أن نأخذه بالقوة ، بحيث قد يحق لنا أن نقول — مرة أخرى — مع جانكلفتش : « إن اللذة والإلهام يريدان — بلا شك — الجهد الشاق ، ولكنهما يريدان أيضاً ضرباً من الغفلة الإلهية أو النسيان المقدس : Divine Insouciance » ! [1] ومعنى هذا أن « اللذة » لا تريد أن تؤخذ بالقوة أو بالقهر ، بل هى تريد دائماً أن تتسلل إلينا فى خفة ورشاقة ! وآية ذلك أننا حينما لا نتوقعها ولا نفكر فيها ، فإننا قد نفاجأ بأن نجدها جالسة إلى مائدتنا ! أجل ، فإنها ربما تكون قد وجدت طريقها إلى بيوتنا — فى ليلة من ليالى الربيع — أو هى ربما تكون قد نجحت فى التسلل إلى داخل بيوتنا ، أو التسلق من النافذة المفتوحة ، فإذا بنا نتنسم فى أجواء بيتنا عطراً ساحراً كعطر الندى أو الزنبق ! . . إنها اللذة الإلهية ، وهذه تسير دائماً على أطراف أصابع قدميها ، وهى تهب علينا دائماً فى خفة ونعومة كالروح الإلهية التى كانت ترفرف على وجه الأرض قبل الخليقة ! وقصارى القول أنه ليس هناك « تكنيك » خاص لاقتناص اللذات ، بل إن من شأن اللذة باستمرار أن تفاجئنا من حيث لا ندرى ، دون أن يكون فى وسعنا يوماً الحصول عليها بالحيلة أو بالقوة !

ومن جهة أخرى ، فإن الحساسية الوجدانية ليست « أعمق » ما فى الوجود

---

(1) V. Jankélévitch: «Traité des Vertus», Bordas, p. 32.

البشرى من « قوى » أو « طاقات » ؛ بل إنها هى نفسها مجرد « نتيجة » تترتب على إشباع نشاطنا (أو عدم إشباعه) . ولعل هذا ما قصد إليه أرسطو حين لاحظ أن « اللذة » لا تخرج عن كونها غاية ثانوية للحياة البشرية ، حقا إن الرغبة فى الحصول على خبرة سارة أو نتيجة ممتعة هى إحدى الرغبات التى تؤثر على بواعثنا ، ولكن من المؤكد أنها لا تمثل الرغبة الوحيدة التى تتحكم فى كل سلوكنا. والحق أننا لا نرغب فى بعض الأشياء لأنها تسبب لنا لذة ، بل — على العكس من ذلك — إنها تسبب لنا لذة ، لأننا نرغب فيها[1] . ولنفترض مثلا أن شخصاً يهوى تسلق الجبال : فنى هذه الحالة نجد أن فكرة « تسلق الجبال » تصبح بالنسبة إليه فكرة سارة ؛ لأنّ لديه رغبة نفسية فى القيام بمثل هذا العمل . ولكن الإنسان كثيراً ما يتحقق من أنه هيهات له أن يتخذ من « اللذة » غاية نهائية لكل سلوكه : إذ أنه يشعر بأن فى أعماقه طاقة دفينة تلتمس شيئا آخر غير اللذة . ومهما يكن من أمر التفسيرات النفسية : فإن من المؤكد أن الأم التى تضحى بذاتها فى سبيل طفلها لا تقوم بعمل يُمْليه عليها البحث عن اللذة أو الحرص على المنفعة ! وكثيراً ما يسلّط الضمير أضواءه الساطعة على « اللذة » ، فلا يلبث المرء أن يدرك أن « اللذة» التى تريد أن تفرض نفسها عليه ليست سوى متعة تافهة حقيرة لن يكون لها غد ! فليس من شأن « الوعى الخلقى » — أو الضمير — أن يحيل « اللذة » إلى مجرد «موضوع» «تافه» فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يظهرنا على ما فيها من نقص ، ونسبية ، وزوال . وهذا هو السبب فى أننا كثيراً ما نشعر بأن اللذة عرض زائل هيهات أن يوصلنا إلى شىء . ولعل هذا ما عبر عنه جوليان جرين حينما كتب يقول : « إن اللذة تقتل فينا شيئا . ونحن نتحرق شوقا فى صميم قلوبنا الرغبة فى شىء آخر غير اللذة . وليس الأصل فى هذا النزوع مجرد « نزعة تطهيرية» Puritanisme ، بل لأننا نشعر بأن اللذة لا تفضى بنا إلى شىء ! إنها تريد أن

(1) Cf. W. Lilie : «An Introduction to Ethics» 1916. pp. 30-39.

تكون غاية فى ذاتها ، ولكنها فى الحقيقة لا تقوم إلا بدور تافه حقير ! . . . إنها مجرد فرد يحاكى « المطلق » ! وأقصى ما يمكن أن تعمله اللذة ، أن تمدنا بوهم الفناء أو أن تكشف لنا عن خداع العدم ! »[1] .

فوضى اللذات فى حياتنا النفسية

ولنسلم — جدلا — مع بعض فلاسفة اللذة بإمكان توجيه الحياة النفسية بأسرها نحو البحث عن اللذات ، ثم لنرَ بعد ذلك ما الذى يمكن أن يترتب على مثل هذا المسلك . الحق أننا لو تركنا لذاتنا وشأنها لاستحالت على الفور إلى مجموعة فوضوية أو حشد متناقض من الملذات . وهذا هو السبب فى أنه لا بد — إن عاجلا أو آجلا — من أن يجىء « الفكر » فيحاول تنظيم تلك اللذات ، أو العمل على تنسيقها . ولا غرو ، فإن من خصائص اللذات أن كل واحدة منها قلما تقنع بجانب صغير من الشعور ، بل هى تريد أن تستأثر لنفسها بمجال الوعى كله . ولكننا نعيش فى عالم متناه هيهات أن تتحقق فيه سائر اللذات معاً ، فلا بد لنا من العمل على تحقيق ضرب من « الاقتصاد» أو « التنظيم » فى نطاق تلك المُتَع أو اللذات ، عن طريق معرفة الشروط أو الظروف التى يمكن أن تكفل الانسجام بين اللذات ... ومعنى هذا أنه لا بد لنا من أن نحاول الاستعاضة عن « فلسفة اللذة » بما قد يصح أن نسميه باسم « صنعة السعادة » (أو تكنيك السعادة) ولا يمكن أن تتحقق هذه الاستعاضة إلا عن طريق إقحام التفكير أو التدبير أو التنظيم على سلسلة اللذات ، بحيث نرجىء الحصول على بعضها من أجل التمتع بغيرها ، ونحاول إشباع رغباتنا على أمد طويل بدلا من الاندفاع إلى إشباعها بشكل فورى مباشر . ولكننا عندئذ لن نلبث أن نجد أنفسنا بإزاء « مذهب المنفعة » الذى يريد لنفسه أن يكون مجرد تصحيح عقلى لفلسفة اللذة . ولسنا نريد فى هذا المقام أن نعرض

(1) Cf. J. Green : «Journal». Paris, Plan 1939, t. II., p. 97.

بالبحث لنظرية الفلاسفة النفعيين (فذلك ما سنعود إليه بالتفصيل فى فصل قادم) وإنما حسبنا أن نقول إن «حساب اللذات» عند جون استيوروات مل J. S. Mill لا يعنى سوى تأخير موعد استحقاق اللذة من أجل صبغ السعادة بصبغة عقلية تتفق مع مصلحة كل من الفرد والجماعة . ولكن الظاهر أن الفيلسوف حين يطرد « اللذة » من الباب ، فإنها لا تلبث أن تعود من النافذة ! وآية ذلك أن كل الفلسفة النفعية — كما سنرى فيما بعد — لم تستطع أن تقضى تماماً على كل اعتبار لمبدأ اللذة ، ومن ثم فقد بقيت الأخلاق عندها — فيما يقول خصوم اللذة — مجرد حيلة عقلية تصطنعها « اللذات » من أجل تأكيد نفسها على حساب « الوعى الخلقى » أو « الضمير » . والحق أن « النفعية » — كما يقول جانكلفتش — تريد أن تتحايل علينا من أجل العودة إلى تقرير مبدأ اللذة ، وإن كان بصورة أكثر معقولية ؛ فى حين أننا نشعر فى قرارة نفوسنا بأن كل « نقد أخلاق » ينتهى بنا فى خاتمة المطاف إلى « اللذة » — بوصفها الكلمة الأخيرة لكل « أخلاق » — لن يكون إلا نقداً متهافتا مشكوكا فيه . ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق : فإن « اللذة » — بالنسبة إلى مثل هذا النقد الأخلاقى المزعوم — ليست « نتيجة » قد تم التوصل إليها ، بل هى « غاية » قد انتهى إليها مساره من حيث لا يدرى بفضل نوع من الاستدلال التبريرى » .

موقف « الضمير » من « مبدأ اللذة »

والواقع أننا لو نظرنا إلى ما اصطلح فلاسفة الأخلاق على تسميته باسم «الضمير» أو « الشعور الخلقى » ، لوجدنا أن هذه « الحاسة الخلقية » — إن صح هذا التعبير — ذات طابع « أليم » . فالضمير ينطوى أولا وقبل كل شىء على إحساس ضمنى بأن اللذة لا تساوى شيئا ، أو أنها — على الأقل — ليست « كل شىء ! وهنا تتفرق كلية فلاسفة الأخلاق : فمن قائل بأن اللذة كريهة فى حد ذاتها ،

وأن الضمير لا يقوم إلا على مبدأ كراهية اللذات إلى قائل بأن اللذة ليست كريهة فى حد ذاتها ، وإنما الكريه هو الانقياد لها ، والاكتفاء بها ، والارتماء فى أحضانها . وإذا كان كثير من رجالات الأخلاق قد أفاضوا فى ذم فلسفة اللذة ؛ فذلك لأنهم قد لاحظوا أن الضمير المرهف يجزع فى العادة من حياة السهولة ، وإشباع الأهواء ، والاستسلام للشهوات . وربما كان أخطر ما فى « اللذة » أنها تهدد الإرادة باعتياد السهولة ، فتفقدها القدرة على المقاومة ، وتجعل منها ضحية لدكتاتورية الجسد .

صحيحٌ أن « لذاتنا » تمثل وقائع أصلية فى صميم حياتنا الشعورية ، فضلاً عن أنه ليس من مصلحة العقل أن يتنكر تماماً لمبدأ اللذة ، ولكن الفضيلة — مع ذلك — تعامل اللذات معاملة الأعداء ، وكأنما هى تحس بأن كل ما يمثل حياة السهولة أو التلقائية أو الإشباع المباشر لابد من أن يكون فى حدّ ذاته « لا — أخلاقيًا » : Immoral . وهذا هو السبب فى أن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد ذهبوا إلى أن مبدأ «الحياة الخلقية» لا يمكن أن يكون هو « اللذة » ، بل لا بدّ من أن يكون — على الأحرى — «قانوناً فائقاً للطبيعة » . وحين يقرر بعض « الأخلاقيين » أن الفضيلة « شريعة القلب » ، فإنهم يعنون بذلك أنها تمثل قانوناً غير مكتوب لا يكاد يمت بأدنى صلة إلى مصلحة الفرد ، أو إلى الخير العام ، أو حتى إلى ما قد نسميه باسم « المصلحة العليا للحقيقة » ! فلا يمكن أن تكون « الفضيلة » مجرد استجابة لنداء « اللذة » ، وإلا لكان كل الناس « فضلا » ، خصوصاً فى عصرٍ أصبح فيه السعى وراء « الملذات » طابعاً مميّزاً لمعظم خِبْرات الناس . ولا شك أن الشباب المعاصر حين يسعى جاهداً فى سبيل تنويع خبراته والبحث عن تجارب جديدة ، فإنه يتوهم أن الوصول إلى «ملذات جديدة» هو السبيل الأوحد إلى تحقيق السعادة ! ولكنْ عبثا يظن البعض أن حياة اللذة هى السعادة بعينها : فإن حياة اللذة فى الحقيقة هى حياة التشتت ، والتفكك ،

والتمزق ، والانفصال ، والفوضى ، والاضطراب ، وانعدام التكامل .. إلخ — إنها حياة إنسان يعيش صريعاً لحالة مستمرة من « الشدّ والجذب » أو « المدّ والجزر » : لأنه يبحث دائماً عن مطالب متناقضة ، وغايات متعارضة ، دون أن يتمكن يوماً من الوصول إلى أية « وحدة نفسية » أو أي « تكامل نفسي » .
وحينما تصبح حياة الإنسان ضحية لمطلب نهم ، ما يكاد يتم إشباعه ، حتى يعاود الإلحاح على صاحبه ، كما هو الحال — مثلا — لدى عبيد الخمر أو المخدرات أو الجنس أو أية لذة أخرى ، فإن « الامتلاء » المزعوم الذى تلوح به اللذة سرعان ما يستحيل إلى « خلاء » حقيقى أليم . ولا غرو ، فإن حياة اللذة حياة متقطعة عديمة الانتظام ، تفصل اللحظات بعضها عن البعض الآخر ، لكى تجرى وراء كل لحظة منها فى اتجاهها الخاص ! ومن هنا فإن اللذة لا يمكن أن تهبنا الشعور بالطمأنينة أو السلم : لأن « التحرر » الذى توفره لنا يظل هو نفسه خاضعاً للزمان ، والزمان لا يفتأ ينكره ويلغيه بغير انقطاع ! وحسبنا أن نرجع إلى حياة كل من أندريه جيد A. Gide ومونترلان ، لكى نتحقق من أن اللذة عندهما قد كانت تلتمس « المطلق » فى « الآن » ، فلم تستطع أن تظفر إلا بامتلاء وقتى أو إشباع آنىّ ، وهيهات لمثل هذا « الامتلاء » أن يشبع نهم الإرادة !

وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إن كل فلسفة أخلاقية تمجد اللذة ، وتوحّد بين « الخير » و « القيم الحيوية » لابدّ من أن تنتهى إلى القضاء على كل « إحساس بالقيم » لدى الفرد : إذ أنه بمجرد ما يستحيل الإنسان إلى « عبد للملذات » ، فإنه لن يلبث أن يضحّى بالأعلى فى سبيل الأدنى . ومن ثمّ فإنه لا بدّ من أن يصبح — فى خاتمة المطاف — مجرّد حيوان أنانىّ ! وليس من شك فى أن أحداً لا يدعو الانسان إلى التنكر تماماً لكل « لذة » ، والعمل على استئصال كل رغبة فى الحصول على « الخبرة السارة » ، ولكنّ أحداً أيضاً لا يريد للإنسان أن يستحيل إلى مجرد « كائن طبيعى » تتحكم فى كل سلوكه بعض « القيم البيولوجية » المحضة ، وتتجاذب حياته بأسرها طائفة من الشهوات المتناقضة التى تسودها الفوضى والاضطراب !

الفصل السادس

نظرية « السعادة »

رأينا أن « فلسفة اللذة » لا بد بالضرورة من أن تستحيل إلى « فن السعادة » خصوصاً حين يتحقق الانسان من أنه لابد له من تنظيم اللذات ، والاقتصاد فى طلبها ، وعدم الاقبال عليها جميعاً فى وقت واحد . . . الخ . وليس من شك فى أنه حينما يرجىء المرء الحصول على بعض اللذات فى سبيل التمتع بغيرها ، وحينما يعمل على إشباع رغباته بطريقة غير مباشرة ، أو على أمد طويل ، وحينما يحاول التعرف على الشروط أو الظروف التى يمكن أن تكفل له تحقق سائر اللذات ، فإنه لابد — عندئذ — من أن يجد نفسه مدفوعاً إلى اعتبار « السعادة » — لا اللذة — هى الخير الأقصى » . والواقع أن البشر أجمعين ينشدون « السعادة » ، حتى إذا لم يعرفوا — على وجه الدقة — ماذا عسى أن تكون تلك « السعادة » التى يصبون إليها . وحينما قال بعض فلاسفة اليونان إن « السعادة » هى « الخير الأسمى » أو « الخير المطلق » فإنهم لم يكونوا يعنون بالسعادة مجرد « خير نسبى » متغير كاللذة ، بل كانوا يعنون بها تلك « الغاية القصوى » التى ليس بعدها غاية . ومعنى هذا أنهم كانوا يعدون « اللذة » جزئية ، فى حين أنهم كانوا ينظرون إلى « السعادة » على أنها كلية ، فضلا عن أنهم كانوا يرون فى « اللذة » مجرد ظاهرة تجريبية ، فى حين أنهم كانوا يعدون « السعادة » عالية على التجربة أو عقلية صرفة .

صحيح أن فلاسفة اليونان قد فطنوا إلى أن « اللذات » جميعاً ليست بالضرورة حسية : لأن هناك نوعاً آخر من « اللذات » أطلق عليه أبيقور (مثلا) اسم « اللذات العليا » (كالنشاط العقلى ، وحب الجمال ، والعبادة الروحية . . . الخ) ،

ولكن أنصار مذهب السعادة — من بين فلاسفة اليونان — هم وحدهم الذين أبوا أن يجعلوا من « اللذة » — أيًّا ما كانت درجتها — « غاية في ذاتها » ، أو « خيراً أقصى » ، لأنهم أدركوا أن من طبيعة « اللذة » أن تكون مجرد « وسيلة » إلى شيء آخر يجيء بعدها ، في حين أن من شأن « السعادة » بطبيعتها أن تكون « غاية في ذاتها » . والواقع أن الأصل في اللذة أنها مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم ، في حين أن « السعادة » حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله . ومن هنا فقد كان لكلمة « اللذة » جمع (فنقول اللذات) ، بينما بقي لفظ « السعادة » مفرداً .

ومعنى هذا أن السعادة لا تصاحب نشاطاً جزئياً بعينه ، بل هي تقترن في العادة بالتآزر الشامل لكل مظاهر النشاط البشري ، وبالتالي فإنها تجيء مصاحبة لحالة « الانسجام » الكلي الذي قد يتحقق بين الوظائف النفسية للفرد . وعلى حين أن « اللذة » نَهْبٌ للتغيُّر والتحوّل المستمر ، نجد أن « السعادة » أقل تغيراً وأشدّ استقراراً . هذا إلى أن من شأن « السعادة » أن تكون أكثر ارتباطاً وأشدّ التحاماً بتلك « النشاطات » التي تواكبها ، بحيث قد يحق لنا أن نعدّ تلك « النشاطات » نفسها جزءاً لا يتجزأ من هذه « السعادة » . وفضلا عن ذلك ، فإن « السعادة » — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — لا يمكن أن تنسب إلا إلى حياة بأكملها (أعني : من حيث هي « كل ») ؛ وهو ما عبّر عنه صولون Solon (فيما روى لنا أرسطو) بقوله : « لا تَدْعُ أحداً سعيداً ، اللهمَّ إلاَّ بعد مماته ! »[1]

(1) Aristotle : «Nicomachean Ethics», Book I, Chapter 10.

نظرية أرسطو فى (السعادة)

وربما كانت أهم نظرية فى « السعادة » عرفها تاريخ التفكير الأخلاقى — منذ عهد اليونان — هى نظرية أرسطو التى عرضها بالتفصيل فى كتابه « الأخلاق النيقوماخية » . وقد تصور أرسطو « الأخلاق » على أنها علم عملى يبحث فى أعمال الإنسان من حيث هو إنسان ، ويهتم بتقرير ما ينبغى عمله وما ينبغى تجنّبه ، لتنظيم حياة الموجود البشرى وتدبيرها على أحسن وجه . وحينما تعرّض أرسطو لدراسة « السعادة » ، بدأ دراسته بقوله إن كل فعل بشرى لا بد من أن يهدف إلى « خير » ما ، لأن « الغائية » تطبع بطابعها حياة الموجود البشرى بأكملها . ولكننا لا بد من أن ننتقل فى سلسلة « الغايات » من « خير » إلى « خير » ، حتى نصل فى خاتمة المطاف إلى « خير أقصى » يكون هو وحده الكفيل بإشباع إرادتنا ، وتوجيه حياتنا ، وتحقيق سعادتنا . وقد سلّم أرسطو — مع كل من سقراط وأفلاطون — بأن الخير الأقصى هو « السعادة » ، وإن كان قد حاول أن يثبت ذلك بأدلة عقلية . وحجته فى ذلك أن « السعادة » تُختار لذاتها دون أن تكون وسيلة لغاية أخرى من جهة ، وأنها كافية بنفسها لإسعاد الحياة دون حاجة لخير آخر من جهة أخرى . ومعنى هذا أن الناس يطلبون الخيرات الأخرى — كاللذة ، والكرامة السياسية ، والحكمة — لأجل السعادة ، فى حين أنهم لا يطلبون السعادة لشىء آخر . ولكن أرسطو يضيف إلى ذلك أن أسمى « فعل » يمكن أن يحققه الكائن البشرى لا بد من أن يكون هو ذلك « الفعل » الذى يختصّ به الإنسان من حيث هو حيوان ناطق ، ومن ثمّ فإنه يقرر أن « الأخلاق » نشاط إنسانى يتميز به الموجود البشرى بوصفه كائنا شخصيًا يتمتع بنعمة « العقل » . وليست « الحياة » فى نظر أرسطو هى « الفعل » الخاص الذى يتميّز به الإنسان . لأنها مشتركة بينه وبين كل من النبات

والحيوان . كذلك لا يمكن أن نعد « الحساسية » فعلا مميزاً للإنسان : نظراً لأنها مشتركة بينه وبين الحيوان . وأما « الفكر » فهو « الفعل » الأوحد الذى يتميز به الإنسان بوصفه كائناً ناطقاً ، وبالتالى فإن الخير الأقصى للإنسان لابد من أن ينحصر فى تأدية وظيفته العاقلة ، ما دام كمال الموجود أو خيره لا يقوم إلا فى تأديته لوظيفته . وعلى ذلك فإن خير الإنسان رهنٌ بممارسته لتلك الحياة الناطقة على أكمل وجه ، مادامت « السعادة » — eudaimonia — كامنة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها،أو فى عملها بأحسن كمال ممكن ، إن كان ثمة كمالات عدة[1] .

حقا إن الكثيرين لينشدون اللذة أو المجد أو الشهرة أو الثروة ، أو ما عدا ذلك من خيرات ، ولكن هذه كلها ليست سوى خيرات جزئية لا تحقق سعادة الإنسان من حيث هو موجود ناطق ، ومن ثم فإن أرسطو لا يرى فيها سوى سعادة ناقصة لا تشبع لدى الإنسان سوى قواه النامية والحاسّة فقط . والحق أن هناك فضائل دنيا وفضيلة عليا : فضائل دنيا ترتبط باللذة والنجاح الخارجى ، وفضيلة عليا هى تلك القوة الخلقية التى تحدونا إلى التأمل أو النظر العقلى المجرد ، دون أدنى غاية نفعية تخرج بنا عن دائرة « النظر الخالص » . ومعنى هذا أنه إذا كان للفضائل الدنيا طابع نفعى مغرض ، فإن للفضيلة النظرية العليا طابعاً نزيهاً مجرداً عن كل غرض . ولهذا يربط أرسطو السعادة بالحكمة ، مؤكداً فى الوقت نفسه أن « الحكمة » هى أسمى الفضائل : لأنها تعبرّ عن فعل نزيه حرّ يقوم به العقل ، دون أن يرمى من ورائه إلى أية مصلحة عملية أو أية فائدة نفعية . وإذا كانت « اللذة » زائلة ، والأمجاد عابرة ، والثروة مهددة بالضياع ، والشهرة متوقفة على الآخرين ، فإن « الحكمة » هى وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التى ترقى بالموجود البشرى إلى مستوى الألوهية . صحيحٌ أننا لا نحيا حياة الآلهة إلاّ فى لحظات سريعة خاطفة : لأن حياة النظر المجرد أو الحكمة الخالصة أسمى بكثير

(1) Aristotle : «Nicomachean Ethics.» Book I., 7., 1099 a.

من كل ما تحتمله حياة كائن بشرى من لحم ودم ، ولكنّ فى استطاعتنا مع ذلك أن نعلو على أنفسنا عن طريق الفكر : لأننا بالفكر نشارك الآلهة نفسها ، ومن ثم فإننا نستطيع عن هذا الطريق أن نحقق لأنفسنا وجوداً إلهياً وسعادة إلهية يرقيان بنا إلى عالم علوىّ مفارق للحسّ . وإذا كان المثل المأثور يقرر أنه ليس على الإنسان بوصفه إنسانا سوى أن يصطنع لنفسه أفكاراً بشرية محض ، كما أنه ليس عليه بوصفه كائنا فانيا ، سوى أن يصطنع لنفسه أفكاراً فانية محض ، فإن أرسطو — على العكس من ذلك — يدعونا إلى أن نحاول بقدر استطاعتنا أن نرقى إلى مستوى « الخلود » عن طريق اصطناع أفكار إلهية عقلية خالصة .

من هذا نرى أن أرسطو قد عرّف « السعادة » بالاستناد إلى مفهوم « الكمال » ، فقال إنها « العمل وفقاً لما يقضى به الكمال » ونصّ فى الوقت نفسه على أن من شأن هذا العمل أن يحقق لصاحبه لذة حقيقية . وعلى الرغم من أن أرسطو قد أفسح المجال — فى نظريته الأخلاقية — لكافة أنواع الخيرات — بما فيها الخيرات الخارجية ، وخيرات الجسم ، وخيرات النفس — إلا أننا نراه مع ذلك يقرن السعادة بخيرات النفس ، لأنه يعدّ « السعادة » فعلاً نفسيًا . ولم يقتصر أرسطو على القول بأن من شأن السعادة — بوصفها عملاً كاملاً — أن تكون « ثابتة » ، بل هو قد ذهب أيضاً إلى أن الرجل الفاضل — أيًا ما كانت الظروف — أسعد بالضرورة من الرجل الشرير : لأنه « يأتى فى كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال ؛ وفضيلته هى السعادة الجوهرية ، وما عداها من خيرات فهى سعادة عرضية »[1] وهكذا قصر أرسطو « السعادة » على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان هذا لم يمنعه من التنويه بالخيرات الخارجية والجسمية كغيره من فلاسفة اليونان[2] .

(١) Aristotle : «Nicomachean Ethics.», Book I., 10.

(٢) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، طبعة خامسة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٠٠ .

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى مذهب أرسطو فى « السعادة » ، لوجدنا أن من أهم مزايا هذا المذهب أنه قد نجح فى التفرقة بين « السعادة » و « اللذة » من جهة ، فضلاً عن أنه قد فطن إلى ضرورة ربط مفهوم « السعادة » بمفهوم « الكمال » أو « تحقيق الذات » من جهة أخرى . وليس من شك فى أن أرسطوّ حين قال إن « السعادة » يجب أن تكون هى « الحكمة » فإنه كان يعدّ « الحكمة » بمثابة فضيلة العقل النظرى ، وبالتالى فقد كانت « السعادة » عنده بمثابة « الفعل المطابق لأشرف فضيلة » . ولكن أرسطو نفسه قد اعترف بأن الإنسان لا يستطيع أن يمارس حياة « النظر » إلاّ أوقاتاً قصاراً ، ومن ثمّ فقد وجد نفسه مضطراً إلى التسليم بأن السعادة البشرية بطبيعتها لا تكن إلا أن تكون ناقصة . ولو أننا اعتبرنا « النظر » غاية الموجود البشرى ، ما دامت سعادته كلُّها رهناً بذلك الجزء الإلهىّ من وجوده ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الموجود البشرى — وحده — هو الكائن التعيس الذى يظل عاجزاً عن تحقيق غايته ، بينما تشهد التجربة بأن سائر الموجودات الأخرى — هذا الوجود الغائىّ — تحقق جميعاً غاياتها ! وأغلب الظن أن يكون أرسطو قد ربط « السعادة » بحياة « الآلهة » ، ما دامت الآلهة هى وحدها « العقول الصرفة » التى تحيا حياة « النظر العقلى المجرّد » ، فلم يستطع من بعد أن يهبط بالسعادة إلى دنيا الناس ، وبالتالى فقد بقيت « السعادة » عنده حلماً إلهيًّا بعيد المنال !

مذهب « الرواقية » فى « السعادة »

ولنعمد الآن إلى دراسة النظرة الرواقية إلى « السعادة » لنبرز العناصر الجديدة فى هذه النظرة . وهنا نجد أنه إذا كان الأبيقوريون قد ذهبوا إلى أن « الخير » هو ما يشبع رغباتنا البشرية ، وفى مقدمتها جميعاً الرغبة فى اللذة ، فإن الرواقيين — على العكس من ذلك — قد ذهبوا إلى أن العقل الخير هو ذلك

وفقاً لمبدأ من المبادئ العقلية . وإذا كان الرواقيون قد اعتبروا « الخيرية » ظاهرة طبيعية ، فذلك لأنهم قد افترضوا منذ البداية أن قوانين الأخلاق هي قوانين الطبيعة ، وأنها تتسم بطابع عقلي تام ، وبالتالي فهي قابلة للفهم — إلى أبعد الحدود — من جانب العقل البشري . ولا شك أن مثل هذه النزعة الأخلاقية تفترض بالضرورة نظرة ميتافيزيقية خاصة : لأنها تقيم فهمها للخير الأقصى على تفسير عقلي للطبيعة البشرية بصفة خاصة ، ولطبيعة الكون بصفة عامة . وآية ذلك أن الرواقيين يقررون أن « القانون الأخلاقي » هو قانون الوجود ، وأن الوجود هو الحياة . وأن الحياة هي ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية . « فليست السعادة سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا في انسجام تام ، وأننا نتمتع بأقصى ما تيسره لنا طبيعتنا من حياة خصبة فائضة مليئة . وما دام الأمر كذلك ، فإن الإنسان حين يريد حياته ، إنما يريد سعادته ، وهو حين يريد سعادته ، فهو إنما يريد أن يجيء كل شيء مطابقاً لقانون الطبيعة » . . . وتبعاً لذلك ، فإن « الخير » — في نظر الرواقيين — هو مطابقة النظام الكوني ، بينما « الشر » هو التمرد على قانون الأشياء . ولما كان من شأن « اللذة » في معظم الأحيان أن تصرف الإنسان عن « الحياة العقلية » القائمة على النظام والتوافق والانسجام فإن من واجب الرجل الحكيم العمل على اجتناب حياة اللذات والانصراف عن مشاغل العواطف والأهواء والانفعالات .

والحق أن محور الارتكاز في كل فلسفة الرواقيين الأخلاقية هو التوحيد بين الفضيلة والسعادة : على اعتبار أن « القيمة العليا » في الحياة البشرية بأسرها إنما هي للسلوك الخيّر ، وأن السعادة لا تخرج عن كونها مجرد « وعي » أو « شعور » بهذا السلوك الخيّر . ولكن الرواقيين يرفضون مبدأ اللذة لأنهم لا يرون في « الانفعالات » سوى أهواء حقيرة لا بد من العمل على استبعادها ومعنى هذا أن « الانفعالات » — بطبيعتها — « مضادة للمنطق » فهي بمثابة قوى غاشمة

غاشمة تبعث في حياة الإنسان الفوضى والاضطراب ، وتقف حجر عثرة فى سبيل « اللوغوس » الذى هو أسمى شئ فى الوجود البشرى بأسره . وحينما يستسلم الإنسان للانفعالات والأهواء ، أو حينما يفقد كل سيطرة على ما لديه من رغبات وشهوات ، فإنه سرعان ما يقع فريسة لذلك « الشر الخلقى » الذى لا بد من أن يفرض عليه بالضرورة ضرباً من العبودية الباطنية .

ولكنْ ، إذا كان الرواقيون قد ربطوا الفضيلة بالسعادة ، والرذيلة بالشقاء ، فماذا تراهم كانوا يعنون بكلمة « السعادة » ؟ هذا ما يجيبنا عليه الرواقيون أنفسهم بقولهم إن السعادة تنحصر فى « ضبط النفس » ، و « الاكتفاء بالذات » ، و « الحكمة » : ولا شك أن هذه الفضائل الثلاث قد اكتسبت لدى الرواقيين صبغة عقلية فأصبح مدلولها مختلفاً تمام الاختلاف عما كان لها عند الأبيقوريين . ولكن المهم أن « الفضيلة » (التى قد بينها الرواقيون وبين « السعادة ») قد أصبحت تتصف بطابع « الخلو من الرغبة » ، بمعنى أنها أصبحت تشير أولا وقبل كل شئ إلى حالة « التحرر من الانفعال » أو « التخلص من الهوى » . ومن هنا فقد فقدت « الفضيلة » على يد الرواقيين كل طابع وجدانى أو عاطفى أو انفعالى ، وكأن على رجل الأخلاق أن يتحرر تماما من كل مشاركة فى قيم الحياة الفائضة ، وأن يغلق عينيه عن كل ما قد يولّد لديه رغبات أو انفعالات أو أهواء . وفات الرواقيين أن الإنسان ليس «عقلا» صرفاً لا يخضع لأية عاطفة أو وجدان بل هو كائن مشخص له أفكاره وعواطفه ورغباته ونوازعه وميوله واتجاهاته الوجدانية .. الخ. وعبثاً يحاول فلاسفة « الرواقية » التوحيد بين « الخضوع للطبيعة » و « الخضوع للعقل » ، فإن « الحياة الخلقية » للوجود البشرى لا يمكن أن تظل مجرد « حياة عقلية » لا يحكمها سوى طاعة القانون الطبيعى الكلى .

ولسنا هنا بمعرض نقد الفلسفة الأخلاقية التى نادى بها المذهب الرواقى ، وإنما حسْبنا أن نقول إن « الفضيلة » التى دعا إليها الرواقيون تكاد تخلو من كل مظهر

من مظاهر « الثراء الباطنى » : لأنها تتطلب من الإنسان إغلاق عينيه على الكثير من « القيم » التى تفيض بها الحياة ، خوفاً من أن تستثير لديه هذه « القيم الحيوية » بعض الرغبات أو الأهواء أو الانفعالات . ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين — وعلى رأسهم هارتمان — إلى أن أخلاق الرواقية تفضى فى خاتمة المطاف إلى التنازل التام أو التخلى المطلق عن سائر « الخبرات البشرية » بدليل أن الرواقيين لم يبدوا نحو تلك الخبرات — حتى أنبلها وأسماها — سوى الاحتقار والازدراء ! صحيح أن الفضيلة الرواقية لم تبلغ درجة « الصرامة » التى بلغتها « الأخلاق الكلبية » ، ولكنها مع ذلك قد أدت بالضرورة إلى إجداب الحياة ، وتخدير الذهن . وآية ذلك أن نظرة الرواقيين إلى الفضيلة — فيما يقول هارتمان — قد تضمنت الدعوة إلى مطابقة النظام الكونى ، دون أن تنص فى الوقت نفسه على ضرورة تحقيق الذات على النحو الملىء الكامل الذى يضمن للإنسان إشباع شتى القوى الكامنة فيه . ولا شك أن مثل هذه الدعوة لا بد من أن تؤدى إلى ضمور الإحساس بالقيم ، إذ لا يصبح من واجب الإنسان العمل على تنمية قواه ، وتربية أحاسيسه ، بل يكون كل ما عليه أن يحقق ضرباً من التطابق الخارجى بين إرادته من جهة ، وقانون الأشياء من جهة أخرى [1].

وحين يتحدث الفلاسفة الرواقيون عن « الاكتفاء بالذات » ، باعتباره فضيلة أساسية من فضائل الرجل الحكيم ، فإنهم فى الحقيقة يشيرون إلى حالة رجل لم يعد يعوزه شىء لمجرد أنه قد اطَّرح القيم ! فنحن هنا بإزاء استغناء زائف ، وضبط نفس فارغ ، ما دام الرجل الحكيم قد تنازل عن كل شىء ، أو تخلى تماما عن كل شىء ! والواقع أنه فضيلة الرجل الرواقى هى أقرب ما تكون إلى ضرب من المتنكر للحياة ، وكأن « الحكيم » لا يعترف بالجميل للعالم ، ولا للوجود الخارجى وربما كان هذ الموقف على النقيض تماما من ذلك الموقف الذى اتخذه لوكرتيوس

(1) N. Hartmann : «Ethics.» Vol. I., Ch. IX, pp. 133—134.

Lucretius حين عبر عن إحساسه العميق بالوفاء والعرفان بالجميل للحياة الوفيرة المليئة الفائضة . ولكن المهم أن مذهب السعادة عند الرواقيين قد أعلى من شأن قيم أخرى لا صلة لها على الإطلاق بمعانى اللذة ، والإشباع ، والخبرات السارة ، فراح يتحدث عن ملكوت أسمى هو « ملكوت اللوغوس » Logos ، بوصفه قانون العالم ، ومعناه ، وروحه . ومن هنا أصبح « الخير الأسمى » للفيلسوف الرواقى هو الاتحاد باللوغوس، وتحقيق القيم الروحية التى تتطلبها هذه الحياة السعيدة فى أحضان « العقل الكلى » ! وليس بدعا — بعد ذلك أن نرى الأخلاق الرواقية تتجه نحو الإعلاء من شأن العقل البشرى ، بكل ما يحمله من معانى القوة والحرية والجلال ، بينما نجدها تحط من قدر الانفعالات البشرية ، مع كل ما يقترن بها من اهتمامات حقيرة بمشاغل الحياة اليومية ، ومطالب الأحداث العرَضية الزائلة ، ومقتضيات البحث عن السعادة ! ولا شك أن الرواقية حين أعلت — فى خاتمة المطاف — من شأن « المثل الأعلى » للرجل « الحكيم » ، فإنها قد حطمت الإطار الضيق لفلسفة السعادة، ولكن لكى تعود إلى مذهب سقراط فى التوحيد بين « الفضيلة » و « العلم » . ومن هنا فقد أعلن الرواقيون أن ما يحول دون الفضيلة والسعادة إنما هو «الانفعال» الصادر عن قوة غير عاقلة . وهكذا انتهى الرواقيون إلى القول بأن الشقاء حليف الرذيلة والجهل ، ما دام من شأن العقل أن يصير غير عاقل بتراخى النفس واندفاعها وراء الميل المسرف والحكم الكاذب[1] .

السعادة فى الأخلاق المسيحية والأفلاطونية المحدثة

ولسنا نعدم فى الأخلاق المسيحية نفسها — على الرغم من دعوتها إلى محبة القريب — مذهباً فى السعادة قد يصح أن نسميه باسم مذهب « السعادة الأخروية » . والواقع أن المسيحية قد أهبت إلى أن هناك ثوابا وعقابا أبديين ينتظران الإنسان

(١) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٣٢ .

فى حياة أخرى ، على اعتبار أن ما يزرعه الإنسان فى هذه الحياة الدنيا ، لابد من أن يحصده فى الحياة الآخرة . صحيح أن الإنسان الخيّر قد يلاقى فى الحياة الدنيا الكثير من المصاعب والآلام والمحن ، ولكنه لا بد من أن يظفر فى الحياة الأبدية بما هو أهل له من نعيم وسعادة وغبطة روحية . وليس انتقاص المسيحية من قيمة « العالم الحاضر » سوى الواجهة الخلفية لإعلائها من شأن « الحياة الأخرى » . وحتى لو نظرنا إلى فضيلة الإنسان فى هذه الحياة الدنيا ، لوجدنا أن قيمتها رهن بخلود النفس والاستعداد للحياة الأبدية . ولكن « السعادة» فى الأخلاق المسيحية ليست مجرد سعادة أخروية : « Eudoeonism of the Beyond » فحسب ، وإنما هى أيضاً سعادة « فردية » . وآية ذلك أن المسيحية تتطلب من الفرد — أولا وقبل كل شىء — العمل على تحقيق « خلاصه » الشخصى ، قبل التفكير فى إنقاذ نفوس الآخرين ! حقا إن المسيحية قد دعت الفرد إلى محبة القريب والاهتمام به والإحسان إليه فى هذه الحياة الدنيا ، ولكنها لم تطلب إليه كل ذلك إلا لكى تكفل له العمل على إنقاذ نفسه فى الحياة الآخرة . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن « الغيرية » المطلوبة فى هذا العالم هى فى الآن نفسه « أنانية » فيما يختص بالعالم الآخر ! ولعل هذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن العقيدة الدينية الميتافيزيقية القائلة بالحياة الأبدية هى التى تملى على المسيحى — بالضرورة — أن يكون من دعاة النزعة الفردية ، أو الأنانية ، من نزعات « فلسفة السعادة »[1].

صحيح أن تاريخ المسيحية — خصوصاً فى العهود الأولى لحياة الجماعة المسيحية — لم يكن يخلو من نزعات جماعية كانت تقوم على الحياة المشتركة والمسئولية العامة ، ولكن من المؤكد أن ماهية التفكير الأخلاقى المسيحى كانت تنطوى على مبدأ « الخلاص الفردى » ، ما دام كل فرد كان يُعدمسئولا أمام الله عن سلوكه الخاص

(1) Cf. N. Hortmann : «Ethics», vol. I. Ch. IX, pp. 134—136.

لا عن سلوك غيره من الناس . وحينما دعا المسيح كل فرد إلى أن يكنز كنوزه في السماء ، فإن من الواضح أنه كان يوجه الحديث إلى كل رجل مسيحي على حدة. ولم تلبث نزعات الزهد والرهبانية والاستشهاد أن جاءت فعملت على تقوية هذا الاتجاه الفردي ، خصوصاً وأن « الحياة الأخرى » قد بقيت هي كل مايصبو إليه الإنسان المسيحي . وحينما ظهرت « الأفلاطونية المحدثة » على مسرح التفكير الديني ، تحولت فكرة « السعادة الأخروية » إلى حنين صوفي للعودة إلى « الواحد » أو « الصعود » إلى « السماء » ! وعلى الرغم من أن فكرة «النجاة» أو « الخلاص » قد كانت تعني لدى أهل الصوفية المسيحية التحرر من الخطيئة ، والطهارة أو النقاء ، وبلوغ حالة البراءة ، والتشبه بالمسيح ، والاتحاد بالله . . . الخ. إلا أن « السعادة » قد بقيت هي « القيمة الخلقية » الأساسية الكامنة وراء هذه الفكرة ولم يكن من المستغرب بعد ذلك أن نرى المتصوفة المسيحيين يسهبون في وصف تلك السعادة الإلهية التي تترتب على انجذاب النفس نحو الله ، واستغراقها فيه ، واتحادها به . . . الخ. بل لقد ذهب بعض رجالات المسيحية إلى حد أبعد من ذلك ، فراحوا يتحدثون عن « النعيم الإلهي » بلغة حسية لا تخلو من عبارات العشق ، واللذة ، والانفعال ، وما إلى ذلك . والحق أن « المسيحي » لم يكن في يوم من الأيام مجرد « فيلسوف رواقي » ، ومن ثم فقد بقيت « القيم العليا » عنده مرتبطة بالانفعالات العارمة ، والأهواء العنيفة ، والرغبات الجياشة ... الخ. وقصارى القول أن « السعادة » المسيحية لم تبق مجرد « قيمة خلقية » خالصة ، بل هي قد اقترنت بالكثير من « القيم الدينية » ، فكان من ذلك أن اقترنت بشتى « الانفعالات » التي تعتور « النفس المؤمنة » في سعيها الحماسي نحو « الخلاص » أو « النجاة » . ولا شك أن تلك « القيم » الموضوعية الفائضة التي انطوت عليها « فلسفة السعادة » في الأخلاق المسيحية هي التي حالت دون استحالتها — في خاتمة المطاف — إلى مجرد « فلسفة لذة »[1].

(١) ارجع إلى كتاب هارتمان المشار إليه آنفا : «علم الأخلاق» ، الجزء الأول ، ص ١٣٧

نظرية نقدية إلى « فلسفة السعادة » بصفة عامة

ولسنا نريد أن نقوم باستعراض تاريخى لشتى « مذاهب السعادة » — عبر تطور التفكير الأخلاقى — وإنما حسبنا أن نقول إن العصور الحديثة قد شهدت نسخة جديدة معدلة من « فلسفة السعادة » على صورة مذهب « نفعى » اقترن اسمه بأسماء بعض الفلاسفة الإنجليز من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل ، وسدجويك وغيرهم . ولما كان هذا المذهب قد اقترن بفكرة جديدة لا نكاد نجد لها نظيراً فى المذاهب القديمة أو الوسيطة ، ألا وهى فكرة « المنفعة العامة » ، فقد آثرنا أن نفرد له فصلا خاصاً نتحدث فيه بالتفصيل عن مبادئ « النفعية » بوصفها صورة منقحة من صور « فلسفة السعادة » . ولكن الشيء المشترك بين كل تلك النظريات الأخلاقية القائلة بالسعادة — قديماً وحديثاً — هو أنها جميعاً « أخلاق نتائج » Ethics of Consequences . فنحن هنا بإزاء مذاهب أخلاقية تحكم على « الأفعال » بما يترتب عليها من « نتائج » ، ولا تقدر « السلوك » إلا بالنظر إلى « الثمار » الذى تجتنى من ورائه . وحين يقول أصحاب هذه المذاهب — مثلا — إن الصلة وثيقة بين الخير والسعادة ، فإنهم يعنون بذلك أن الرجل الفاضل وحده هو الذى يستطيع تحقيق الانسجام بين سائر قواه ، ومن ثم فإنه هو وحده الذى يتمكن من بلوغ حالة « السعادة » . ومعنى هذا أن « الفضيلة » لابد بالضرورة من أن تفضى إلى « السعادة » ما دام من شأن الفضيلة أن تضمن للإنسان ضرباً من النظام، والتناسب والانسجام . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الصلة وثيقة بين « السعادة » و « الخير » : لأن كلا منهما يستلزم تحقيق القوى الكامنة فى صميم الطبيعة البشرية تحقيقا مايئا كاملا . ولا بد للإنسان من أن يستشعر « السعادة » حينما يحقق ما تقضى به طبيعته : فإن توافق الإنسان مع نفسه هو « السعادة » بعينها [1] . وفضلا عن ذلك ، فإن « البحث عن السعادة »

(١) ارجع إلى كتابنا : « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، الفصل الخامس ، ص ١٦٤ .

ميل طبيعي لدى الإنسان ، ولا شك أننا حينما نعمد إلى إشباع ميل طبيعي موجود لدينا فإننا لا ننشد إلا « الخير » . وماذا عسى أن تكون « السعادة » في الحقيقة إن لم تكن ذلك الجهد الذي نرمي من ورائه إلى اعادة تنظيم وجودنا ، بحيث نستبقي من بين لداتنا تلك التي لا تمثل أي خطر حقيقي على انسجام شخصيتنا أو توافقها ؟

إن الناس جميعاً لينشدون « السعادة » حتى أولئك الذين ليس لديهم أي إحساس بالحياة الخلقية . وربما كان الأصل في عملية « البحث عن السعادة » هو ذلك الميل السيكولوجي الذي يدفع بالإنسان عادة إلى التماس « القيم » ، وتقديرها ، وتذوّقها ، بصفة عامة . وحتى إذا لم تكن لدينا جميعاً فكرة واضحة عما نريده حين نلتمس « السعادة » ، فإن لدينا إحساساً ضمنياً — على الأقل — بتلك « النزعات » أو « الرغبات » التي نسعى نحو إشباعها . ولو كانت « الأخلاق » في صميمها هي هذا « البحث عن السعادة » ، لكان الناس جميعاً « أصحاب خُلُق » ، ولاستحالت « المشكلة الخلقية » — بالتالي — إلى مجرد « صَنْعة » أو تكنيك » ينصبّ على الوسائل أو السبل المؤدية إلى الهدف المنشود . ولو جاز أن يكون ذلك كذلك ، لكان أفضل الناس وأقربهم إلى الأخلاق هو أمهرهم في الاحتفاظ بضرب من التوازن المرضيّ بين شتى حالات وجوده من جهة ، وبين ظروف معيشته من جهة أخرى . ولكننا نعلم أن هذا « السعي » كله لا يتم إلاّ في النطاق الماديّ ، ما دامت هذه « المهارة » ، رهناً باستخدام الأشياء على النحو الذي يضمن للذات تحقق التوافق بينها وبين العالم الخارجي . وتبعاً لذلك فإننا هنا في مملكة الصدفة وانعدام اليقين : إذ سوف تظل « السعادة » خاضعة لإمكانية التغيير ، وسوف يكون في وسع أيّ حدث صغير أن يكون هو الكفيل وحده بتحطيم كل تنظيماتنا ! ولا شك أننا عندئذ لن نكون إلاّ مخلوقات تعيسة — بكل معنى الكلمة — لأننا سنكون عندئذ قد علقنا آمالاً كبرى على هذه الاستجابة

من جانب العالم الخارجي ! ولكنْ متى كانت « السعادة » رهناً بحالة الخضوع السلبيّ أو الاعتماد الكلي على العالم الخارجي ؟ ومتى كانت حياة الفضيلة مجرد تناغم طبيعيّ مع ذبذبات الواقع العيني ؟

إننا لا ننكر — بطبيعة الحال — أن « السعادة » تلعب دوراً كبيراً في حياة الإنسان الخلقية ، ولكننا لا نستطيع أن نجاري تلك المذاهب الأخلاقية التي أضفت على « السعادة » مكانة كبرى في سُلّم القيم ، فاعتبرتها « القيمة العليا » أو « الخير الأقصى » . ومعنى هذا أننا نرفض تلك « المعادلة الأخلاقية » الكبرى التي وضعها بعض فلاسفة اليونان حينما قالوا إن الانسان السعيد هو الانسان الخيّر ، في حين أن الإنسان الشقي هو الإنسان الشرير . والسبب في ذلك أن ضميرنا الخلقي ينفرد من كل نزعة أخلاقية تأبى إلا أن تحكم على السلوك البشرى والحياة البشرية بالاستناد إلى « النتائج » وحدها ، دون النظر إلى الميول الباطنية ، والبواعث النفسية ، والمقاصد العميقة . . . الخ . والواقع أن من شأن « النتائج » في بعض الأحيان أن تنحرف بالحكم الخلقي عن جادة السبيل ، فينسى المرء — أو يتناسى — أن النية أو القصد أو الحالة النفسية أو البواعث الداخلية دوراً كبيراً في تحديد طبيعة « الفعل الخلقي » . ولما كانت « النتائج » لا تتوقف على « الإرادة » وحدها ، في حين أن « الارادة » وحدها هي التي يمكن أن توصف — في أي فعل من الأفعال — بأنها « خيرة » أو « شريرة » ، فليس بدْعاً أن تكون « أخلاق النتائج » أخلاقاً قاصرة تظل بطبيعتها عاجزة عن إصدار أي تقييم خلقي حقيقي على الشخص البشرى .

بيد أننا لا نستطيع أن نقرر — مع ذلك — أنه ليس للنتائج من دور على الإطلاق في صميم المشكلة الخلقية ، وإنما لا بد لنا من أن نتحاشى خطر الوقوع في أخطاء الاتجاه المضادّ . صحيحٌ أن الإنسان كثيراً ما يشعر بأنه ليس له على الأحداث يدان ، ومن ثم فإنه قد يحسّ بأن « النتائج » ليست رهناً بإرادته ،

ولكنه يشعر — مع ذلك بأنه مسئول — إلى حدّ غير قليل — عن «ثمار» أفعاله[1].

والحق أنه ليس فى وسع الإنسان أن يقنع بإرادة «العمل الخيّر» فى سلبية وتراخٍ وتقاعس تام ، وإنما لابد له من أن يأخذ على عاتقه مسئولية تحقيق ذلك العمل ، واكتشاف الوسائل اللازمة لتنفيذه ، واستخدام كل ما لديه من معارف فى سبيل الوصول إلى هذه الغاية . ومعنى هذا أن الشخصية بأكملها لا بد أن تجد نفسها «ملتزمة» بذلك الفعل الارادىّ الذى تسعى جاهدة فى سبيل تحقيقه . وليس من شأن «الميول الخلقية» أن تقف فى حالة «عدم اكتراث» بالنسبة إلى «النتائج» ، وإنما لابد للموقف الأخلاقى من أن يولّد لدى صاحبه حالة «اهتمام» تستوعب الفرد بأسره ، فتجعله يفكّر فى «نتائج» أفعاله ، ويقدّر «الآثار» التى يمكن أن تترتب عليها ، إن بالنسبة إلى نفسه أم بالنسبة إلى الآخرين . وتبعاً لذلك فإن هناك علاقة وثيقة بين الميل أو النية أو القصد من جهة ، وبين نتائج الفعل من جهة أخرى . مما يدفعنا إلى القول بأن «أخلاق النتائج» لابد من أن تمثل عنصراً أساسيًا يدخل فى تكوين كل «أخلاقية» سليمة . ولكننا نعود فنقرر أن هذه الحقيقة لا تبرّر الحكم على أى «فعل خلقى» بالاستناد إلى آثاره الفعلية أو نتائجه الواقعية وحدها . . .

مآخذ أخرى يمكن أن توجه إلى «فلسفة السعادة»

ولنتساءل الآن : هل من الصحيح أن «الإرادة» حين تتجه نحو شىء قيّم (أعنى نحو «موضوع» ينطوى على «قيمة» ما من «القيم») فإنها لاتستهدف سوى «السعادة» ؟ هذا ما قد يكون فى وسعنا أن نردّ عليه بالسلب : فإن الإرادة الواعية لا تعرف شيئاً عن هذا السعى المقصود نحو السعادة ، وإنما هى تعمل

(١) وربما كان هذا ما قصد إليه المسيح عليه السلام فى «موعظة الجبل» حين قال : «من ثمارهم تعرفونهم» [راجع : إنجيل «متى» ٧ : ١٦ — ٢٠].

— أولا وقبل كل شيء — على مواجهة « الموقف » ، وإن كان من الممكن — فيما بعد — أن تجيء عملية « البحث عن السعادة » فتندس فى الموقف على صورة « باعث لا شعورى » . وحتى ماقد نسميه باسم « البحث عن « السعادة » إنما هو فى صميمه نشاط يستهدف اهتمامات أخرى كثيرة . والظاهر أن دعاة مذهب السعادة يميلون فى العادة إلى تجاهل وجود ضروب مختلفة من السعادة ، فى حين أن التجربة شاهدة على قيام أنماط مختلفة من السعادة . ولا شك أننا لو نظرنا — مثلاً — إلى سعادة الوعى البليد الذى لاحظَّ له من الترقى أو النضج ، فإننا لن نريد لأنفسنا مثل هذه السعادة ، لأننا سوف نعدّها بالضرورة ضرباً من الانحلال البشرىّ . ولو أننا لاحظنا أن « السعادة » قد تقترن — فى نظر البعض — بمعانى « الذهول » ، أو « الغيبوبة » ، أو « التخدير العقلى » ، فإن من المؤكد أننا لن نتحمّس كثيراً لمثل هذا النوع من « السعادة » . والمهمّ أننا نميّز فى العادة تمييزاً واضحاً بين « سعادة » و « أخرى » : لأننا لا يمكن أن نضع سعادة « الرجل الأنانىّ » على قدم المساواة مع سعادة « الرجل الغيْرىّ » : كما أن أهل العصور القديمة لم يكونوا يضعون سعادة « الأحمق » أو « الجاهل » على قدم المساواة مع سعادة « الحكيم » أو « الفيلسوف » . ولعلّ هذا ما عبّر عنه أبيقور قديماً حين قال : « إنه لخير لك أن تكون شاقيًا وعاقلا ، من أن تكون سعيداً وأحمق » .

وربما كان المأخذ الكبير الذى يمكن أن نوجّهه إلى مذهب السعادة هو أن نكشف للقائلين بهذا المذهب عن استحالة اعتبار السعادة « قيمة فى ذاتها » . وآية ذلك أن هناك ضروباً عديدة من السعادة ، ومن بينها « سعادة » لا تنطوى على أية « قيمة خلقية » ، إن لم نقل على النقيض تماماً من كل « قيمة » . وتبعاً لذلك فإن « السعادة » نفسها لا يمكن أن تعد « معياراً » أخلاقيا ، بل المعيار شيء آخر باطن فيها ، ألا وهو « مضمونها » الخاص ، أو « كيفيتها » الخاصة . وهذا

هو السبب فى أن القائلين بالسعادة لابد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى التسليم بقيم أخلاقية أخرى تكمن وراء تلك « السعادة » . وحسبنا أن نعود إلى كل من « الأبيقورية » و « الرواقية » لكى نتحقق من أن « السعادة » عند كل منهما لم تكن سوى حقيقة فرعية أو واقعة ثانوية تخفى وراءها السعى نحو اقتناء أنبل القيم الروحية لدى الأبيقوريين ، والنزوع نحو الاستعلاء على الحظ أو الصدفة بفضل قوة الروح أو العقل لدى الرواقيين . وحينما ربطت المسيحية « السعادة » بالخلاص أو النجاة ، فإنها هى الأخرى كانت تخفى وراء تلك « السعادة » إيمانا ضمينا بخير أقصى تحنّ إليه كل نفس مسيحية ، ألا وهو « نقاء الضمير » و « الصحة الروحية » ، و « الاتحاد بالله » . وسنرى فيما بعد أن فلاسفة « النفعية » أنفسهم لن يقولوا باستواء كافة « الوسائل » المؤدية إلى « السعادة » ، بل سيعمدون إلى التفرقة بين « ثروة » يحصل عليها المرء عن طريق الأمانة أو بالطرق المشروعة ، و « ثروة » أخرى يحصلها عن طريق السرقة أو بوسائل غير مشروعة ، وإن كانت « النتائج السعيدة » واحدة فى كلتا الحالتين . والواقع أن الفيلسوف النفعى — هو الآخر — لا يملك سوى أن يعد النظام ، والوفاء ، والأمانة ، والعلاقات القائمة على العدل ، « قيما » أخلاقية لا تحتمل أدنى شك . ولو كان من شأن « الحماقة » أن تتسبب فى إسعاد الكثيرين ، فإن من المؤكد أن الفيلسوف النفعى لن يريد مثل هذه « السعادة » لأكبر عدد ممكن من الناس ! وهكذا نرى أن « المعيار » الحقيقى — فى كل هذه الحالات — لابد من أن يظل شيئا آخر غير « السعادة » نفسها . . .

بيد أن هذا لا يعنى أن تكون « فلسفة السعادة » خلوا تماما من كل صبغة أخلاقية ، خصوصاً وأن الكثير من المذاهب الأخلاقية القديمة التى طالما أثرت على ضمائر البشر فى كل زمان ومكان قد بقيت فى صميمها مجرد « مذهب سعادة » . والواقع أننا جميعاً نشعر شعوراً مباشراً بما للسعادة من « قيمة » . كما أننا ننفر بطبيعتنا من كل ما قد يحمل فى أنظارنا معنى « الشقاء » أو « التعاسة » . صحيح أننا

ندرك منذ البداية أن ضروب السعادة المختلفة لا تستوى ، وأن البعض منها قد يخلو تماماً من كل قيمة ، ولكن هذه الحقيقة لا تمنعنا من الاعتراف بما للسعادة من « قيمة » ، وإن كانت فى الوقت نفسه لا تسوّغ لنا الظن بأن « السعادة » أعلى قيمة فى الحياة ، أو أنها « القيمة الوحيدة » . وربما كان الخطأ الأكبر هنا هو فى تحويل « السعادة » من مجرد « قيمة » ، إلى « مذهب » ، أو « فلسفة أخلاقية » بأسرها !

على أننا لو أنعمنا النظر إلى « السعادة » بوصفها قيمة أخلاقية — لتحققنا من أنها تختلف اختلافاً جذريا عن كل ما عداها من « قيم » : لأنها لا تمثل كيفية أخلاقية تنسب إلى الشخص ، بل هى تمثل واقعة محايدة بالنسبة إلى كل من الخير والشر ، إن لم نقل بأنها سابقة على الواحد منهما والآخر . وليس فى وسعنا أن نعدّ أى شخص كائنا من كان «مسئولا» — بطريقة مباشرة — عن سعادتنا أو شقائنا. ولكن من العسير أيضاً أن ندخل « السعادة » فى عداد « الخيرات » (بالمعنى المفهوم عادة من هذه الكلمة) : لأن للسعادة طابعاً عاماً . إلى أقصى حدود العمومية فضلا عن أنها لا تدخل دخولا جوهرياً فى صميم التكوين الحقيقى للقيم ، بل هى تظل مجرد « قيمة وجدانية »: Emotional Value . ومع ذلك فإن للسعادة علاقة وثيقة بكل مايحمل طابع «الخير»، أو هى — على الأصح — مرتبطة ارتباطا جوهريا بعملية « تحصيل الخير » أو امتلاكه . ولعل هذا ما حدا بهارتمان إلى القول بأن السعادة هى عبارة عن « قيمة انفعالية » تصاحب أية حالة نفسية يكون فيها امتلاك شعوريّ حقيقيّ . ومعنى هذا أن من شأن أية مشاركة فى القيم ، أو أية استجابة لحقيقة ذات قيمة ، أن تجيء بالضرورة مقترنة برد فعل انفعالى هو ما نسميه — على وجه التحديد — باسم « السعادة » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن السعادة ترتبط ارتباطا كليا « عاما » بسلسلة القيم كلها ، ابتداء من أعلى الفضائل الأخلاقية وأكثرها روحانية ، حتى أدنى الخيرات الخارجية وأشدها ابتذالا . وقصارى

القول انه على الرغم من أن «السعادة» لا تزيد عن كونها مجرد «ظاهرة مصاحبة» إلا أنها قد لعبت خلال العصور الأخلاقية المختلفة دوراً هاماً ، بوصفها « مقولة أخلاقية » : Ethical category ، فكانت بمثابة « صورة كلية » للإحساس بالقيم : Universal form of the valuational sense .

وأما إذا نظرنا إلى علاقة السعادة بالفضيلة فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن « أسعد الناس ليس بالضرورة هو أفضلهم » ، كما تدلنا على ذلك التجربة نفسها ؛ ولكن هناك إحساساً أخلاقيا يسوّغ لنا الاعتقاد بأن « من الواجب أن يكون أفضل الناس أسعدهم » . ومعنى هذا أن شعورنا الأخلاقى هو الذى يُملى علينا الإيمان الضمنى بأن من حق أهل الخير أن يكونوا سعداء ؛ لأنهم جديرون — أخلاقياً — بتلك « السعادة » . ولا شك أننا حين نربط « السعادة » بأحقية الإنسان أو أهليته للسعادة ، فإننا عندئذ نتخطى حدود المذهب التقليدى القائل بالسعادة : لأن « القيم » التى ستجعل الإنسان أهلا للسعادة ستكون بطبيعتها فيما وراء عملية البحث عن السعادة . والحق أنه قد يكون من العسير علينا أن نتحدث عن عملية « بحث عن السعادة » : لأن مثل « السعادة » كمثل « الحب » من حيث ان كلا منهما لا يمكن أن يكون « موضوعا » نجاهد فى سبيل الوصول إليه أو نعمل على الظفر به . وربما كان من طبيعة « السعادة » أنها لا تكف عن إغاظة الإنسان والسخرية منه ؛ فهى لا تفتأ تغريه، وتخدعه ، وتضلله ، لكى لا تلبث أن تتركه خاوياً فارغ اليدين ! وقد تلاحق السعادة إنسانا انصرف ، عنها وراح يبحث عن قيم أخرى غيرها ، ولكنها لابد من أن تهرب من ذلك الإنسان الذى يحاول الإمساك بها وإلقاء القبض عليها ! ولو شاء مثل هذا الإنسان أن يمضى فى البحث عنها ، وأن يعمل جاهداً فى سبيل الحصول عليها ، فإنها عندئذ لابد من أن تمعن فى التدلل عليه والتهرب منه ؛ حتى إذا ما كف عن السعى وراءها ، وأقلع نهائياً عن البحث عنها ، راحت تغازله من بعيد ، وتغريه مرة أخرى بمعاودة الجرى خلفها ، وهلم جرا . .

والواقع أن السعادة ليست رهنا بتلك الخيرات الجزئية التى يسعى المرء عادة فى سبيل الظفر بها ، بل هى تتوقف أولا وبالذات على ضرب من الاستعداد الباطنى السابق ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إنها رهن بحساسية الفرد نفسه ، أو بما لديه من قدرة على بلوغ السعادة . وكثيراً ما يجىء « البحث عن السعادة » فيفسد على الفرد ما لديه من « حساسية » أو « قابلية للسعادة » ، وكأن من شأن « السعادة » أن تند عن كل جهد يراد من ورائه الحصول عليها ، أو كأن من طبيعتها أن تجىء على غير ميعاد ، فى وقت لم يكن فى الحسبان ! وإن السعادة لتدعونا نحنُّ إليها ونتحرق شوقاً فى سبيل الظفر بها ، ولكنها قلما تسمح لنا بأن نتماسكها عن طريق السعى المتواصل أو البحث المستمر . وليس من شأن السعادةأن تهرب من مطارديها فحسب ، بل هى لا بد أيضا منأن تترك فى نفوسهم مشاعر القلق والتلهف والتعطش المستمر ! وهذا هو السبب فى أن أشقى الناس على هذه الأرض كثيراً ما يكونون هم أكثر أهل الدنيا بحثا عن السعادة ! وعلى العكس من ذلك ، كثيراً ما تجىء السعادة فتدنو منا ، ولكن من الجانب الآخر الذى ما كنا ننتظر أن تجيئنا منه ! وهى عندئذ لا بد من أن تجيئنا كهبة أو منحة ، لا كمكافأة أو جزاء ! وهكذا نخلص إلى القول بأن المذهب الأخلاقى الذى يدعو إلى « السعى وراء السعادة » لابد من أن يكون مذهبا يهدم نفسه بنفسه ، مادام من شأن كل جهد يُبذل فى سبيل الحصول على السعادة أن يقودنا إلى العجز التام عن التمتع بالسعادة !

الفصل السابع

نظرية « المنفعة »

رأينا فيما تقدم أن فلاسفة الأخلاق الذين قالوا بنظرية « السعادة » قد وجدوا في مفهوم « الخير الأقصى » ما يشير إلى وحدة الغايات البشرية ، فكانت « السعادة » عندهم مجرد « تصور عقلي » بحت لا يكاد يمتّ إلى تجربة الأفراد بأية صلة . ولا شك أن القارئ الذي يوافقنا على صحة الواقعة التي تشهد بتعدد «غايات» الأفراد ، لن يجد مانعا من القول معنا بأن هذه « الغايات » هي من الكثرة بحيث أنه قد لا يسهل ردّها إلى غاية قصوى واحدة ، حتى ولو قلنا إنها « السعادة » . وقد سبق لنا أن بينا أنه لابد من التمييز بين « سعادة » و « أخرى » : فإنه ليس ثمة شيء يمكن أن نطلق عليه اسم « السعادة » (بألف لام التعريف) ، بل هنالك ضروب مختلفة من « السعادة » . والواقع أنه قد يكون في استطاعتنا أن نقول عن « السعادة » ما سبق لنا أن قلناه من قبل عن « اللذة » : إذ كما أن « اللذة » لا يمكن أن تعد « غاية » نهائية لكل أفعالنا ، وإنما هي مجرد ظاهرة مصاحبة لعملية ممارسة « نشاطاتنا » بطريقة سوية ناجحة ، فكذلك يمكن القول أيضا بأن « السعادة » ليست « غاية » حياتنا ، بل هي مجرد ظاهرة مصاحبة لعملية نهوضنا بواجباتنا في شتى مواقف حياتنا الخاصة ، على نحو مرضي ناجح . وكما أن « اللذة » تلعب دوراً غير قليل في حياتنا السيكولوجية والأخلاقية ، دون أن تكون مع ذلك هي « القيمة العليا » في كل سلوكنا العملي ، فإن « السعادة » أيضا تقوم بدور هام في حياتنا السيكولوجية والأخلاقية ، دون أن تكون مع ذلك هي « القيمة العليا » في كل سلوكنا العملي .

وفضلا عن ذلك ، فإنه لو وضع كل فرد منا نصب عينيه دائما الحصول على « السعادة » ، لنشأ من جرى الأفراد وراء هذا « الهدف » ضرب من الصراع أو التعارض . ألسنا نلاحظ أنه قد يحدث فى بعض الأحيان أن تتشابك مصالح الأفراد ، فيكون تحقيق الواحد منهم لسعادته الخاصة على حساب سعادة الآخرين ؟ بل ألا تظهرنا التجربة أحيانا على أن طلب السعادة قد يخلق فى نفس « الفرد » نوعا من « الأنانية » أو « الأثرة » ، فيغلب منفعته على منفعة الآخرين ، مخالفا بذلك ما تقضى به قوانين العدالة ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن ندخل فى اعتبارنا أيضاً « سعادة الآخرين » ، بدلا من أن نقتصر على الحديث عن « الخير المطلق » أو « السعادة » بصفة عامة ؟... لهذه الأسباب جميعاً رأى دعاة مذهب « المنفعة » أن يستعيضوا عن مفهوم « اللذة » ، ومفهوم « السعادة » بمفهوم آخر يقوم على مراعاة مصلحة البشرية ، بدلا من الاقتصار على تأكيد خير الفرد . وكان أنصار مذهب المنفعة من رجالات الإصلاح الاجتماعى ، فاتخذت كلمة « المنفعة » عندهم طابعاً اجتماعياً ، على اعتبار أن مصلحة كل فرد منا تتوقف على المصلحة العامة (أو مصلحة الجميع) . ومن هنا فقد أطلق كل من بنتام Bentham وجون استيوارت مِل J. S. Mill على مذهبه اسم « أخلاق المنفعة العامة » ، بدعوى أن العقل يقضى بأن يكون المرء أنفع بوجه عام للآخرين ، بدلا من أن يقتصر على البحث بصفة خاصة عن أكبر قدر ممكن من اللذة للبشرية جمعاء . ولا شك أن أصحاب مذهب « المنفعة العامة » حين اصطنعوا لفلسفتهم الأخلاقية هذا الاسم ، فإنهم كانوا على علم تام بالدلالة الانفعالية لمثل هذا الاسم ، وفقا لمبدأ « الاستعمال الوجدانى للغة » : « Emotive use of language »[1].

---

(1) W. Lillie : «Introduction to Ethics.», 1961, p. 766.

مذهب « بنتام » فى « المنفعة العامة »

إذا كانت العصور القديمة قد شهدت العديد من « مذاهب السعادة » ذات النزعة الفردية ، فإن ظهور الكثير من المشكلات الحديثة المتعلقة بالجماعة ، والدولة والقانون ، قد عمل على قيام مذهب جديد فى السعادة اتسم بالنزعة الاجتماعية Social audaemonism . ولكن على حين أن أصحاب مذهب السعادة — فى العصور القديمة -- قد أقاموا نظرتهم إلى « الخير » على أساس فلسفى عقلى ، نجد أن أنصار مذهب المنفعة العامة — فى العصور الحديثة — يريدون أن يقيموا نظرتهم إلى « الخير » على أساس علمى تجريبى. وحجة هؤلاء أنه ليس من سبيل إلى إثبات أن هذا الشىء أو ذاك مرغوب فيه اللهم إلا بإظهارنا على أن الناس يرغبون فيه بالفعل . وحسبنا أن نرجع إلى التجربة ، لكى نتحقق من أن الشىء الواحد الذى يرغبه الناس جميعاً إنما هو « السعادة » ، وأن كل ما عداه من أشياء إنما هو موضع « رغبة » ، بوصفه « واسطة » (أو « وسائط ») لبلوغ تلك الغاية . وليست « المنفعة » فى نظر أصحاب هذا المذهب سوى المبدأ الأخلاقى الذى يقضى بتحقيق أكبر سعادة ممكنة . فالخير إنما يساوى فى رأيهم ما هو نافع لنا ، وما هو « نافع » لنا إنما هو هذا الذى يكون فى الوقت نفسه نافعاً لغيرنا .

ولما كان مذهب المنفعة مذهبا تجريبياً : فإن « الخير » الذى يتحدث عنه هو « شىء » محسوس ملموس ، أو هو على الأصح ظاهرة تقبل الوزن والقياس . ولهذا يحيل بنتام « الخير » إلى ورقة مالية أو قطعة نقدية ، ويحاول إقامة «الأخلاق» بأسرها على ما يسميه حساب اللذات » . وقد أخطأ أبيقور — فيما يقول بنتام — حين تحدث عن « كيف » اللذات أو « نوعها » ، فى حين أن المهم هو « كمها » أو « مقدارها » . وتبعاً لذلك فإن « الحكمة » تنحصر فى تنظيم حياتنا ، بحيث يكون ميزان اللذات والآلام لصالح « اللذات » على قدر الإمكان، ومن ثم يصبح

فى وسعنا أن نضمن تنظيم تلك الموازنة النفسية (أو الأخلاقية) بحيث نحقق فائضاً من اللذات ! وهناك عوامل كثيرة تؤثر فى « كم » اللذات أو « مقدارها » كالشدة Intensity ، والمدة Duration ، واليقين Certainty والقرابة الزمانية أو المكانية Propinquity ، والخصوبة Fecundity والنقاوة Purity و الامتداد Extent . ومعنى هذا أن قيمة اللذة تقاس بحدتها أو ضعفها ، وطول مدتها أو قصرها ، ودرجة يقينها أو احتمالها ، ومدى قربها أو بعدها عنا ، ومدى قدرتها على توليد خبرات أخرى سارة على أعقابها ، ودرجة خلوها من الألم أو امتزاجها به ، وعدد الأفراد الذين يمكن أن يشعروا بها فى وقت واحد . ولكن أهم العوامل المؤثرة فى حساب اللذات هو عامل « الامتداد » : لأن بيت القصيد أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد[١] .

وهنا يربط بنتام خير الفرد بخير الجماعة فيقول إن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن أن تعين الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسط ممكن من اللذة . ومعنى هذا أن المنفعة الشخصية وثيقة الصلة بالمنفعة العامة ، ما دام الفرد عاجزاً بالضرورة عن الوصول إلى ما هو نافع له، دون الاجتماع بالآخرين و التضامن معهم . وليس « الإيثار » سوى تضحية الفرد بجانب من لذته ، فى سبيل الحصول على قدر أكبر من اللذة لنفسه ، عن طريق العمل على خدمة مصالح الآخرين . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن « الفضيلة الاجتماعية » هى تلك التى توفق بين مصلحة الذات ومصلحة الغير للحصول على أكبر نسـبة من « اللذة » للشخص نفسه .

ولسنا نريد أن نسهب فى الحديث عن تفاصيل المذهب النفعى عند بنتام ، وإنما حسبنا أن نقول إن المحور الأساسى الذى يدور حوله كل هذا المذهب

---

(1) J. Bentham : « Principles of Morals & Legislation. », Ch. 4, p. iv.

هو المبدأ القائل بتحقيق أكبر قسط ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس . فليس المهم هو سعادة الشخص الفرد ، بل المهم هو « رفاهية المجموع » ولا شك أن مثل هذا المبدأ يفترض إمكانية « البحث عن السعادة » ، ولكن لا للفرد ، بل للجماعة . وتبعاً لذلك فإنه ليس للمشاعر الجماعية والقانونية من معنى ، بل ليس للفضيلة المدنية من دلالة ، اللهم إلا بالنظر إلى تلك « الغاية » . وحتى لو نظرنا إلى « الدولة » نفسها ، لوجدنا أنها مجرد أداة أو وسيلة في خدمة تلك « السعادة العامة » أو « المصلحة الكلية » التي هي الغاية القصوى أو الهدف النهائي . فسعادة الأغلبية هي « المعيار » الذي نقيس به قيمة أي « نظام » أو أي « تشريع » ، بحيث انه لا بد لنا — عند الحكم على أي شيء — من التساؤل دائماً عن مدى « نفعه » أو « فائدته » باعتباره أداة أو وسيلة تتأدى بنا إلى تلك « الغاية » . والحساب الدقيق الذي لا خطأ فيه هو الأداة التي نستعين بها على فهم « القيم الخلقية » ، وموازنة بعضها ببعض ، وتفضيل بعضها على البعض الآخر .

ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن بنتام لا يهتم بالمقاصد أو النوايا : فإنه لمن الواضح أن كل اهتمامه موجه نحو النتائج أو الوقائع . صحيح أن الفيلسوف الإنجليزي الكبير كثيراً ما يستخدم لفظ « الخير » ولكنه يخلع على هذا المفهوم طابع « العملة » أو « النقد » . وآية ذلك — مثلا — أنه حين ينظر إلى « السكّير » فإن كل ما يقوله عنه إنه يشتري لذة السُّكْر بثمن باهظ ! ؛ وكأن هذا هو المأخذ الوحيد الذي يمكن أن يوجه إلى « مدمن الخمر » ! وعلى الرغم من أن الأصل في مذهب بنتام هو الاهتمام بالسعادة العامة أو رفاهية المجموع ، إلا أننا نراه يسهب في الحديث عن « الوسائل » المؤدية إلى هذه الغاية ، وكأن القصد الأساسي للفلسفة الأخلاقية هو القيام ببعض العمليات الحسابية من أجل قياس عدد اللذات ، ومقدارها ، ومدى امتدادها ، ودرجة شمولها ، (أعني عدد المنتفعين بها) ! ولا شك

أن هذا الخلط الواضح بين مفهوم « الخير » ومفهوم « المنفعة » هو الذى حدا بجماعة النفعيين — وعلى رأسهم بنتام — إلى تحويل الحياة الأخلاقية بأسرها إلى عملية سعى مستمر وراء « الوسائل » المؤدية إلى « المنفعة » ، وكأن من الممكن أن يُطلب « النافع » لذاته ، دون التفكير فى « الغاية » التى هو « نافع » لها ! ومعنى هذا أن من شأن فلسفة المنفعة أن تحيل الحياة إلى مجرد بحث عن « الوسائل » دون العناية بإدراك « الغاية » التى تكمن من وراء تلك « الوسائل » . وحينما ينظر المرء إلى « النافع » فى ذاته ، أو إلى « المنفعة » فى ذاتها ، وكأنه هنا بإزاء « هدف أسمى » أو « غاية قصوى » ، فإنه عندئذ يتناسى أن « النافع » لا يكون « نافعاً » إلا بالقياس إلى شىء آخر ذى قيمة (فى ذاته) يكون هو بمثابة « أداة » أو « وسيلة » تفضى إليه . ولعل هذا هو السبب فى أن الرجل الحديث قد أصبح مجرد « عبد للمنفعة » فهو يجرى وراء اللذات ويسعى وراء المنافع ، دون أن يفكر فى « الغاية » التى يلتمسها من وراء تلك المنافع أو اللذات ! ولا غرو ، فقد أصبح إنسان العصر الحديث مفتقراً تماماً إلى « الإحساس بالقيم » : تلك « القيم » التى تكمن من وراء شتى الأشياء ، وتضفى عليها كل ما لها من معنى أو دلالة [1].

نظرية جون استيوارت مل فى « المنفعة »

... ولنتوقف الآن قليلا عند نظرية أخرى من النظريات النفعية ، لنرى إلى أى حد نجح صاحبها جون استيوارت مل فى تعديل « فلسفة السعادة » بحيث يصبح فى مقدورها مواجهة المآخذ التى طالما وجهت إلى مذهب سلفه بنتام . وهنا نجد أن مل يتفق مع بنتام وغيره من فلاسفة السعادة فى القول بأن الفارق بين الصواب الخلقى والخطأ الخلقى رهن بنتائج أفعالنا ، وأنه يتوقف ـ بالتالى ـ على مدى

(1) Cf. N. Hartmann : «Ethics.», vol. I., pp. 137 138.

قدرة تلك النتائج على إشباع رغبات ، بحيث تحقق لنا وللآخرين ما نهدف إليه من « سعادة » . ولـكن مل يحاول أن يقيم فلسفته النفعية على أسس تجريبية متينة فيقرر المبادئ التالية :

(أولا) اللذة هي الشيء الوحيد الذي يُعَدّ « مرغوباً » فيه : Desirable .

(ثانياً) الدليل الوحيد على أن شيئاً ما « مرغوب » فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل .

(ثالثا) سعادة كل شخص تمثل « خيراً » بالقياس إلى هذا الشخص، وعلى ذلك فإن السعادة العامة « خير » بالنسبة إلى الجميع .

(رابعاً) قد يرغب الناس فى « موضوعات » أخرى ، ولـكنهم لا يرغبون فيها إلا باعتبارها وسيلة للسعادة (أو اللذة) .

(خامساً) إذا لقيت لذة ما (من بين لذتين مختلفتين) تفضيلا من جانب أولئك الذين هم على دراية بكلتا اللذتين ، فإن من حقنا أن نقول إن هذه اللذة المفضلة أسمى — كيفياً — من اللذة الأخرى[1] .

ولو أننا نظرنا إلى هذه المبادئ الخمسة بشيء من الإمعان والتمحيص ، لوجدنا أنها تتفق مع الروح العامة للفلسفة النفعية . وآية ذلك أن جون استيوارت مل يوافق سلفه بنتام على القول بأن الفعل الخلقي لا يكون « خيراً » إلا متى حقق أعظم قدر ممكن من اللذة لأكبر عدد ممكن من الناس . ولـكن مل قد ذهب إلى أنه لابد من مراعاة « كيف » (أو نوع) اللذات ، بدلا من الاقتصار على مراعاة « كمّها » (أو مقدارها) فقط . وحسْبنا — فيما يقول مل — أن نسائل أهل الخبرة ممن مارسوا شتى اللذات ، لـكي نتحقق من أن هناك لذات نبيلة رفيعة ، وأخرى

---

(1) J. O. Urmson : «The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill», in «Philosophical Quarterly», III., 1953, pp. 33–39.

دنيته حقيرة . فلا يمكن مثلا أن توضع لذات الحس فى مستوى واحد مع لذات العقل ، بل ربما كان من الأفضل للفرد أن يكون إنسانا شقيا من أن يكون خنزيراً متلذذاً ، أو أن يكون سقراطاً متبرماً ساخطا من أن يكون غراً أحمق سعيداً ! وفضلا عن ذلك ، فقد أخذ مل على سلفه بنتام أنه قدم «الأنانية» على «الغيرية» ، فجعل خدمة الآخرين مجرد واسطة لتحقيق المنفعة الشخصية ، فى حين رأى هو أنه لابد من خدمة المصلحة العامة قبل المصالح الشخصية ، ما دامت قاعدة السلوك الأخلاقى هى بالضرورة : « أن نفعل نحو الآخرين ما نحب أن يفعلوه نحونا » ، وأن نحب قريبنا كما نحب أنفسنا . ومن هنا فقد اعتبر مل « المجموع » أسبق على « الفرد » (أو الأفراد) من الناحية الخلقية ، كما أقر مبدأ « التضحية » حين يكون فيها نفع يعود على أكبر عدد ممكن من الأفراد . وإلى جانب هذا وذاك ، ذهب مل إلى أن معيار الخير ليس هو تحقيق سعادة الفاعل ، بل ضمان أكبر سعادة تعود على المجموع ؛ وهو ما حدا ببعض النقاد إلى تسمية مذهبه فى المنفعة باسم « مذهب السعادة الجمية » ، أو « الجماعية » .

بعض المآخذ التى توجه إلى « نفعية » مل . . .

وأما إذا نظرنا إلى المآخذ العديدة التى تعرضت لها نظرية مل فى المنفعة ، فسنجد أولا أن مبدأه القائل بأن « الخير هو ما يرغب فيه الناس بالفعل » يقع تحت طائلة ما أسماه مور Moore بـ « المغالطة الطبيعية » : Naturalistic Fallacy لأنه يفترض أن فى الإمكان تعريف « الخير » بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس بالفعل . وحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائماً فيما هو « خير » (مع العلم بأن هذا ليس صحيحاً دائماً مع الأسف) ، فإن من الواضح أن هذه الواقعة لا تمثل ما نعنيه بالفعل حين نقول عن أى شىء إنه « حسن » أو « خير » . هذا إلى أنه ليس فى وسعنا مطلقاً أن نستنتج مما يفعله الناس بالفعل وما ينبغى لهم أن يفعلوه ، وإلا لارتكبنا مرة أخرى « مغالطة طبيعية » .

وأما حين يقول مل إن الناس ينشدون اللذة دائماً أبداً ، فإنه يقيم مذهبه الأخلاقى فى السعادة على أسس سيكولوجية واهية : لأنه لو صح ما يقوله مل من أن كل فرد لا ينشد فى العادة سوى لذته الخاصة ، لوجب التسليم بمبدأ اللذة الفردية ، ولما كان هناك موضع — بالتالى — للقول بالمنفعة العامة ، أو للتسليم بإمكان البحث عن لذة الغير . والحق أن التجربة شاهدة على أن الناس لا ينشدون « اللذة » وحدها ، بل هم قد يقومون بالكثير من أوجه النشاط ، دون أن يضعوا نصب أعينهم دائماً أبداً تحقيق لذة مباشرة . ولكن مل يقرر أن الناس حتى إذا استهدفوا أشياء أخرى غير « اللذة » فإنهم لا يطلبون أمثال هذه الأشياء إلا بوصفها « وسائط إلى لذات » أو « جوانب من لذات » . وهو يضيف إلى ذلك أن « الموضوع » الذى نطلبه فى الأصل كواسطة أو وسيلة تتأدى بنا إلى « اللذة » ، قد يصبح هو نفسه — عن طريق الارتباط أو التداعى — « موضوعاً » غائياً نطلبه لذاته . والأدنى إلى الصواب — فى رأينا أن يقال إن الناس يرغبون أولا فى الحصول على بعض الأشياء ، ثم تجىء النتائج السارة المترتبة على تحصيلهم لتلك الأشياء ، فتدفعهم إلى طلب « اللذات » المقترنة بأمثال تلك الأشياء . وآية ذلك — مثلا — أن الإنسان يبحث عن الطعام حين يشعر بالجوع ثم يعرف لذة الطعام فيلتمس من بعد تلك اللذة لذاتها ، لا لمجرد إشباع حاجاته الغذائية !

وأما القول بأن اللذات تختلف كيفيا ، لا كميا فقط فهو قول يوافق عليه الرأى السائد بين الناس : لأننا اعتدنا أن نتحدث عن لذات رفيعة ولذات دنيئة ، كما أننا درجنا على اعتبار بعض اللذات أسمى (خلقيا) من غيرها من اللذات . ولكن ، ما هو المعيار الدقيق الذى نستطيع عن طريقه التمييز بين اللذات من حيث الكيف ؟ إن دعاة مذهب المنفعة يميلون إلى القول بأن المقارنة التى لا بد لنا هنا من أن نجريها بين اللذات مقارنة نوعية تستند إلى « الكيفية السارة » لتلك اللذات ، ولكن من الواضح أن هناك عوامل أخرى غير « الكيفية السارة »

تدخل فى تكوين اللذات ، وبالتالى فإنه لابد من مراعاة « عناصر القيمة التى تمثلها كل لذة من اللذات ، ولسنا ندرى كيف يتسنى للمرء أن يقارن لذة الاستماع إلى الموسيقى بلذة تناول الطعام ، أو لذة حضور مباراة فى كرة القدم بلذة قراءة كتاب جيد ، أو لذة القيام بالعملية الجنسية بلذة مشاهدة معرض فنى . . . الخ؟ الحق أننا لو التزمنا بصرامة « مبدأ اللذة » ، لما كان فى وسعنا التمييز بين لذة وأخرى اللهم إلا بالرجوع إلى معيار « الكيفية السارة » (أو اللاذة) ولكن من الواضح أننا لا ندرك هذه الكيفية إلا على سبيل « التجريد » Abstraction : إذ أننا لا نشعر فى خبرتنا العادية إلا بالحالات النفسية — ككل — ثم نعمد من بعد إلى تحليلها فنفطن إلى ما فيها من عوامل لذة أو جوانب متعة وليس من شك فى أن هناك عوامل أخرى غير عامل اللذة تجعلنا نقبل على بعض « اللذات العليا » (كلذة التذوق الفنى ، ولذة الاتحاد بالله) ، مما يدلنا على أن « خيرية » هذه « اللذات » لا ترتد إلى ما فيها من « كيفية سارة » ، ليس غير . وصفوة القول إن التفرقة بين « لذات دنيا » و « ولذات عليا » لا يمكن أن تستند إلى « عامل اللذة » وحده، بل هى لا بد ان تستند أيضاً إلى عناصر أخرى من « عناصر القيمة » غير « عنصر الاستمتاع » سواء أكان مباشراً أم غير مباشر .

وأما قول مل فى الإمكان إضافة اللذات بعضها إلى البعض الآخر فهو قول فاسد ينطوى على مغالطة منطقية : لأنه ينتقل انتقالا غير مشروع من « المنفعة الخاصة » إلى « المنفعة العامة » ، بحجة أنه ما دامت سعادة كل شخص تمثل « خيراً » بالنسبة إلى هذا الشخص « الفردى » ، فلا بد من أن تكون السعادة العامة « خيراً » بالنسبة إلى مجموع الأشخاص ولنفترض مثلا أن لكل فرد فى المدينة الحق فى أن يفتح باب منزله ، فهل يكون معنى هذا أن من حق الجميع فى هذه المدينة أن يفتحوا باب أى منزل من المنازل ؟ ثم لنتساءل بعد ذلك : هل هناك بالفعل سبيل لإضافة مجموع « سعادات » الأفراد بعضها إلى بعض ، بحيث يتكون منها

جميعا ما يصح أن نسميه باسم « السعادة العامة »؟ وإذا لم يكن من حقنا أن نتحدث عن مجموع أو حاصل « اللذات » التى تترتب على فعل واحد بعينه ، فهل يكون من حقنا أن نتحدث عن « الفارق » بين « حاصل اللذات » الناتج عن فعل ما ، و « حاصل اللذات » الناتج عن فعل آخر ؟ صحيح أننا قد نستطيع أن نقول : « إن المتعة التى حصلتها من قراءتى لهذه الرواية أكبر من المتعة التى حصلتها من قراءتى لتلك » ولكن هذا القول لا يعنى أن هناك « وحدات لذة » Units of pleasantness (كوحدات الطول أو الوزن) نستند إليها فى قياسنا لكميات « الأشياء اللاذة » ! وحتى لو سلمنا بإمكان قيام مثل هذا « الحساب النفعى » ، فإننا لن نستطيع مطلقاً أن نحسب — مقدماً — « حاصل اللذات » التى يمكن أن تترتب على أى فعل من الأفعال مهما يكن من بساطته ! والسبب فى ذلك أن مثل هذا « الحاصل » لا بد من أن يجىء مشتملا — لا على النتائج السارة المباشرة التى قد تترتب على الفعل فى الحاضر فحسب — بل على كافة النتائج غير المباشرة التى قد تترتب عليه فى المستقبل أيضاً . وكذلك لا ينبغى عند تقدير هذا « الحاصل » الاقتصار على النظر إلى الآثار الحسنة للفعل بالنسبة إلى صاحبه فقط ، وإنما ينبغى أيضاً تقدير شتى الآثار الحسنة التى قد تترتب عليه بالنسبة إلى كافة الموجودات الأخرى الواعية . ولا شك أنه لا بد عند القيام بحساب هذا « الحاصل » من طرح شتى « الآثار السيئة » أو « النتائج الضارة » التى يمكن أن تترتب على « الفعل » ـ سواء بالنسبة إلى صاحبه أم بالنسبة إلى الآخرين ـ حتى يكون « الناتج » صافيا ! والحق أننا حين نوجد بإزاء بعض « الحالات المعقدة » : فإن مثل هذا « الحساب النفعى » لن يلبث أن يستحيل إلى ضرب من المحال . وإذا كان المرء كثيراً ما يعجز عن الكشف عما هو « نافع » له شخصيا ، فكيف له أن يهتدى دائما إلى معرفة ما هو « نافع » للكل أو المجموع ؟ وإذا كان الفرد لا يكاد يعرف — على وجه التحديد — ما هو هذا الذى يرغب فيه لكى يكون سعيداً ، فهل يكون فى استطاعته أن يقف على تلك « السعادة » العامة التى يرغب فيها سائر الناس؟ وإذن أليس مفهوم « السعادة العامة » الذى دافع عنه مل أكثر غموضا من مفهوم الفلاسفة العقليين عن » السعادة » ؟

نظرة نقدية إلى مفهوم « الحساب النفعى »

لقد رأينا من قبل — عند الحديث عن فلسفة اللذة — أن مذهب المنفعة — عند كل من بنتام ومل — لا يخرج عن كونه صورة منقحة أو تصحيحاً عقلياً لفلسفة اللذة . وآية ذلك أن كل مايعنيه حساب اللذات هو تأخير موعد استحقاق اللذة ، من أجل صبغ « السعادة » بصبغة ملائمة معقولة ، تجىء متوافقة مع مصلحة كل من الفرد والجماعة . والحق أنه لو كانت « الفضيلة » مجرد عملية حسابية نقيس فيها عدد اللذات أو مقدارها ، أو حتى نوعها ، لكان الرجل « الفاضل » هو المخلوق المدخر المدبر الذى يجمع دخله ، ويحصل على ماله قِبَل الناس ، ويضم إليه الفوائد ... الخ . ولكن من منا يقول عن اللص — مثلا — ها هو ذا رجل أخطأ فى حسابه ؟ أو من منا يقول عن السكير : هو ذا رجل يشترى لذة السكر بثمن باهظ ؟ بل من منا يُقدم على التضحية بعد حساب الأرباح والخسائر ، لمعرفة عدد الأفراد الذين سوف يفيدون من تضحيته ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الشخص الذى يضحى بنفسه لا يحسب ، بل هو يبذل من ذات نفسه ، لأنه يمتد ببصره نحو المثل الأعلى ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن التوحيد بين مفهومىْ « الخير » و « المنفعة » ، إغفال صريحاً لعنصر هام من عناصر الشعور الخلقى ، وهو الطابع المثالىّ للأخلاقية Morality ؟ وعلى ذلك ، أليس فى القول بمثل هذا الحساب النفعى إنكارٌ لجوهر الحياة الخلقية باعتبارها سعياً وراء المثل الأعلى ، وجهداً إراديًّا تبذله « الذات » فى سبيل العمل على تجاوز الواقع وتحقيق ما ينبغى أن يكون ؟

ولنفترض — مع ذلك — أن هذا « الحساب النفعىّ » ضرورىّ لقيام علاقات اجتماعية متسقة بين الأفراد ، ثم لنتساءل — بعد ذلك — « ما الذى يضمن لى صحة أية عملية « حساب نفعى » أقوم بها فى موقف ما من المواقف ؟ » إننى قد أستطيع أن أقدّر (وإن كان مثل هذا التقدير قد لا يخلو من خطأ فى بعض

الأحيان) نسبة اللذات ونسبة الآلام التي قد تنجم — بالنسبة إليّ — عن فعل ما من الأفعال ، ولكنني لن أستطيع أن أقدّر هذه النسبة — بالقياس إلى جميع الناس — حين يكون عليّ أنْ أحْسب الآثار التي قد تنجم عن فعلى بالنسبة إلى الآخرين . والواقع أنه ليس ثمة طريقة عملية ناجعة لحساب اللذات والآلام ، حتى من وجهة نظر شخصين فقط (لا أكثر) ! وحَسْبنا أن ننظر إلى الطريقة التي يستجيب بها شخصان مختلفان لموقف واحد بعينه ، لكي نتحقق من أن هناك اختلافاً كبيراً بين الناس من حيث القدرة على الاستجابة للذة والألم . ولكننا نستند في العادة — عند الحكم على تجارب الآخرين — إلى خبراتنا الخاصة ، فنقدر أن ما يسبّب لنا ألماً ، لابدَّ من أن يحدث لدى الآخرين ضرباً من الإحساس الأليم ، وأن ما يسبّب لنا سروراً ، لابُدَّ من أن يولّد لدى الغير ضرباً من الشعور الملائم . ولكن مثل هذا التقدير الإجمالي لا يمكن أن يُعَدّ « حساباً نفعيًا » : لأن الحساب النفعى يتطلّب عملية « مقارنة » دقيقة لكل من الآثار النافعة والآثار الضارة ، بالاستناد إلى قاعدة حسابية معروفة هي ضرب كمية اللذة في درجة احتمالها . ولا حاجة بنا إلى إعادة ما سبق لنا قوله من أن كميات اللذة لا يمكن أن تقاس كعدد معيّن من الوحدات . وما دام من غير الممكن لأيّ « احتمال » Probability أن يُصاغ على هيئة « قيمة عددية » : Numerical value فلن يكون في وسعنا أن نقيس بدقة احتمال حدوث أية لذة في المستقبل .

وفضلاً عن ذلك ، فإننا لو أردنا أن نحسب عمليًا أي مسلك من المسالك الأخلاقية سوف يكون هو الكفيل بترجيح كفة اللذة على كفة الألم ، أو تحقيق أكبر كمية ممكنة من السعادة ، لوجدنا أن مثل هذا الحساب كثيراً ما يكون ضرباً من المستحيل ، لصعوبة تقدير « النتائج » التي يمكن أن تترتب على سائر الأفعال . صحيحٌ أننا قد نستطيع — في بعض الأحيان — القيام — سلفاً — بمثل هذا « الحساب » ، ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن ثمة حالات أخرى كثيرة

قد يتعذّر — إن لم نقل يستحيل — علينا فيها القيام بعمل مثل هذا الحساب . وليست « الحالات » التى نقوم فيها بعمل مثل هذا الحساب سوى حالات بسيطة ، نحكم فيها على نتائج الفعل (أو الأفعال) حكماً حدسيا مباشراً . ولا شك أننا فى أمثال هذه الحالات لا نكاد نجد أدنى صعوبة فى اتخاذ قراراتنا أو تصميماتنا . وأما حينما نكون بإزاء حالات أخرى « معقدة » يتعذر فيها علينا أن نحسب « حساب النتائج » سلفاً ، فإن من المؤكد أننا نجد أنفسنا عندئذ بإزاء « تعقيدات » يستحيل معها القيام بما سمّاه مِلْ « الحساب النفعى » . وتبعاً لذلك فإن القاعدة التجريبية التى يقدمها لنا فلاسفة النفعية للحكم على « خيرية » أو « شرية » الأفعال الخلقية ليست من « السهولة » بقدر ما يتصوّرون .

وأما حين يقول مل إن الغاية الخلقية هى « أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس » ، لا مجرد « أقصى درجة من السعادة » ، فإنه عندئذ يزيد المسألة تعقيداً على تعقيد : لأنه يقحم على « مذهب السعادة » مبدأ جديداً ألا وهو مبدأ « توزيع اللذة أو السعادة » . وليس من شك فى أن الرأى العام على استعدادٍ للتسليم مع مل بأن قدراً ضئيلاً من اللذة موزّعاً على البشرية بأكملها أفضل بكثير من قدر كبير من اللذة يكون مقصوراً على اثنين أو ثلاثة من الأفراد ، ولكن من المؤكّد أن مراعاة « الأغلبية » أو « أكبر عدد ممكن من الناس » تتطلّب قيام مبدأ أخلاقى آخر ، ألا وهو مبدأ « عدالة التوزيع » . ولسنا نجد لدى فلاسفة النفعية أية إشارة صريحة إلى أى مبدأ من هذا القبيل ، كما أننا لا نعرف — على وجه التحديد — إلى أىّ حدّ يريد لنا فلاسفة النفعية أن نمضى فى الحدّ أو التقليل من مجموع اللذات الموجودة فى الكون ، من أجل العمل على ضمان قيام توزيع عادل للسعادة (أو الخبرات السارة) بين بنى البشر !

وأما المبدأ الأساسىّ الذى يقوم عليه « الحساب النفعى » بأكمله : ألا وهو المبدأ القائل بأن « اللذة » هى « الخير الأوحد » فى هذا العالم ، أو أنها الشىء

الوحيد المرغوب فيه من قبل جميع الناس ، فأقل ما يمكننا أن نقوله فى الرد عليه هو أن هناك « قيما » أخرى غير اللذة طالما سعى البشر فى سبيل الحصول عليها . وإن التجربة نفسها لتُظهِرنا على أن الناس ينشدون أشياء أخرى كثيرة غير « الرفاهية » ، بدليل أنهم يلتمسون « المعرفة » ، ويتطلّبون « الثقافة » ، ويقدرون « الذوق » ، وينشدون « الجمال » . . . إلخ . وليست هذه جميعاً مجرد « ملذات » . بل هى « غايات » قد لا يكفى للحصول عليها تقدير « حساب الآلام واللذات » . وربما كان الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه المأخوذون بسحر مذهب المنفعة هو اعتقادهم بأن « الرفاهية » هى « كل شىء » ، فى حين أن هناك « قيماً » أخرى كثيرة لابُدّ للفرد من العمل على تحصيلها ، مهما يكلّفه ذلك ! فالفلسفة النفعية ترتكب خطأ جسيماً حين تحيل الحياة بأسرها إلى مجرد بحث عن « الوسائل » أو « الوسائط » ، دون أدنى وعى بالغاية المتمايزة التى يراد بلوغها ، ألا وهى « السعادة » .

مبدأ « الأخلاق النفعية » فى الميزان . . .

ولسنا نريد أن نتعرض — بالتفصيل — لنقد المبادئ الأساسية التى قامت عليها الفلسفة النفعية (وفى مقدمتها النزعة الحسية) ، وإنما حسْبنا أن نقول إن النفعيّين حينما يدعوننا إلى البحث عما هو « نافع » Useful ، فإنهم كثيراً ما يتناسون أنه لابد من أن يكون « نافعاً » لهذا « الغرض » أو ذاك . ولا شك أن الحياة البشرية حين تستحيل إلى سعى مستمر وراء « المنفعة » أو وراء « النافع » ، فإنها عندئذ لن تلبث أن تفقد معناها الأصلىّ وقيمتها الحقيقية ، لكى تتحوّل إلى سعى لاهث وراء بعض « الوسائل » أو « الوسائط » . وقد سبق لنا أن قلنا إنه ليس ثمة « نافع فى ذاته » : « Useful in itself » ، ما دامت « المنفعة » مجرد مفهوم يشير إلى « واسطة » تتأدّى بنا نحو شىء ذى قيمة فى ذاته . ولعلّ هذا هو السبب

فى « خواء » حياة الباحثين عن « المنافع » : لأنهم كثيراً ما يصبحون عبيداً للرفاهية ، دون أن يفكّروا فى « القيم » التى جُمِعَتْ من أجلها « الرفاهية » . ولا غرو : فإنه حينما يتلاشى كل شىء فى تلك الصبغة الرمادية التى نطلق عليها اسم « المنفعة » ، فهنالك لابدّ للحياة البشرية من أن تصبح عامية مُبْتَذَلة ، دون أن يكون هناك أى موضع للبحث عن شىء آخر يعدو الرفاهية المادية التافهة ! والحق أن « النافع » لا يمكن أن يكون مرادفاً لما هو « خير » : لأن من شأن « النافع » أن يحيلنا إلى شىء آخر ، فى حين أن « الخير » لابد من أن يكون « خيراً فى ذاته » .

حقا إن وجهة نظر « المنفعة » تتحكم فى الكثير من مظاهر حياتنا وسلوكنا ، بدليل أننا لا نختار من « الوسائل » إلاّ ما يتأدّى بنا نحو « الغاية » أو « الغايات » التى نعمل من أجلها ؛ ولكنّ من المؤكد أن مفهوم « المنفعة » لا يشير إلاّ إلى « قيمة » من « قيم الوساطة » Mediating - value ، لا إلى « قيمة ذاتية » Self - value . ومعنى هذا أن « النافع » لا تكون « ذات قيمة » ، اللهم إلاّ باعتبارها « وسائط » ناجعة ؛ ترتبط منذ البداية ببعض « القيم الأصلية » ، وتفضى بنا إلى تحقيق أمثال هذه « القيم » . ولهذا يقرر هارتمان أنه لابد من استبعاد « المنفعة » من دائرة القيم الأصلية الأولية ، نظراً لأنها لا يمكن أن تُعَدّ « فى ذاتها » بمثابة « قيمة أولية » أو « أصلية » . ومع ذلك ، فإن كل « أخلاق » لا تريد لنفسها أن تبقى مجرد « أحلام مثالية » ، بل تحرص — بخلاف ذلك — على الارتباط بمشكلات الحياة العملية ، لابد من أن تنطوى على عنصر ما من عناصر « النفعية » : لأنها تجد نفسها مضطرة إلى أن تصبح « أخلاق وسائل » Morality of me ns . وهذا ما نلاحظه ، لا فى الأخلاق السقراطية وحدها ، بل فى العديد من النظريات الأخلاقية الاجتماعية الحديثة أيضاً . ولكن الطابع المميّز المضمون لتلك النظريات الأخلاقية لم يتحدَّد بمقتضى ذلك العنصر « النفعىّ » ،

بل لقد بقي مرتكزاً على « القيم » الأصلية التى ارتبط بها كل بناء « المنفعة » من حيث هى مجرد « وسيلة » . وحينما كان التغيّر يصيب تلك « القيم » أو حينما كانت وجهات النظر إلى تلك « القيم » تلقى شيئا من التعديل ، فقد كانت دلالة « المنفعة » نفسها تتغيّر هى الأخرى . وعلى كل حال ، فسواء أكان الغرض من « المنفعة » هو كفالة القانون ، أم النظام العام ، أم الرفاهية الشخصية ، أم التربية والإصلاح الاجتماعى ، أم تحسين العلاقات بين الأفراد ، أم غير ذلك ، فإننا نلاحظ فى كل هذه الحالات أن « المنفعة » تمثل مقولة كلية من مقولات الحياة العملية ، بوصفها « الصورة » التى تشير إلى « علاقة الواسطة بالغاية » .(1)

بيد أن « أخلاق المنفعة » كثيراً ما تتسبب فى خداع عدد كبير من الناس ، خصوصاً من بين أهل الطبقات الكادحة ، إذ قد يقع فى ظنهم أن أسعد الناس بالضرورة هو ذلك الذى يملك من أسباب « الرفاهية » ما يضمن له تحقيق كل رغباته ، وكأن « السعادة » رهن بتوافر بعض « الوسائل » أو « الموارد » Means ! ولاشك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصوّر أن الغنىّ يتمتع بكل ما هو فى حاجة إليه ، فإنه قد ينسى أو يتناسى أن هناك قيماً أخرى غير « الرفاهية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة للحساب النفعىّ . والحق أن فلسفة المنفعة تحجب عن أعين الناس الكثير من « القيم » ، (كالمعرفة ، والتذوّق ، والثقافة ، والفنّ ، وغير ذلك) ، فى حين أن الكثير من هذه القيم لا يحصَّل إلاَّ بشقّ الأنفس . والخطر الأكبر الذى يتهدّد المأخوذين بسحر مذهب المنفعة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، ممّا قد يدفع بهم نحو الجرى — عبثاً — وراء سراب « المنفعة » ، لكى لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه — فى خاتمة المطاف — أمام تهاويل برّاقة لا تخفى وراءها سوى الإحساس بالخواء أو الفراغ أو الضياع !

وقد أفاض مور Moore فى نقد الفلسفة النفعية ، فحاول أن يُظهرنا أولا على أن ثمة مبالغة كبرى فى القول بأن الناس لا ينشدون سوى « اللذة » : لأن

(1) cf N. Hartmann : «Ethics», vol. I., Ch. X; pp. 149–141,

« اللذة » عَرَضٌ يصاحب معظم « النشاطات » التي نجد في تأديتها « قيمة » ، دون أن تكون « اللذة » نفسها هي « الغاية » التي نهدف إليها في جميع الحالات . والواقع أننا نرغب في الحصول على « أجوبة » أو « حلول » لما لدينا من « أسئلة » أو « مشاكل » ، ولكنَّ أحداً منا قلّما يفكر في استبعاد هذه « الأسئلة » أو طردها تماماً من ذهنه ، طمعاً في الحصول على « لذة » عاجلة أو « متعة » مباشرة . صحيحٌ أننا كثيراً ما نحقق من ضروب النشاط ما قد يقترن في العادة بشيء من اللذة ، ولكن « اللذة » نفسها ليست هي « المطلب » الأساسيّ الذي ننشده من وراء تحقيقنا لمثل هذا النشاط . ثم يحاول مور بعد ذلك أن يتعرض للمشكلة النظرية الخاصّة بالتوحيد بين « المنفعة » و « الخير » فيقرر أن ملْ قد ارتكب « مغالطة طبيعية » حين انتزع خاصية واحدة من الخواصّ التي تتميّز بها « الأمور الحسنة » — ألا وهي كونها تتميّز بكيفية سارة — فعزلها على حدة ، واعتبرها وحدها جوهر « الخيرية » الباطنة في تلك الأشياء . والظاهر أن ملْ قد أراد أن يتجنب بعض الأخطاء التي وقع فيها بنتام حين قال إن اللذات لا تختلف إلاَّ من حيث الكمّ أو الشدة أو المقدار ، ومن هنا فقد راح يعلن أن اللذات تختلف أيضاً من حيث الكيف أو النوع أو القيمة ، ولكنّ من المؤكد — فيما يقول مور — أن مِلْ حين اتجه هذا الاتجاه فإنه قد تخلَّى تماماً عن أصول « مذهب اللذة » ، ما دام في تفضيل « حياة الفيلسوف » على حياة « الرجل الشهواني » اعترافٌ بوجود « قيم » أخرى غير « المتعة » أو « اللذة » . وعلى الرغم مما قاله ملْ — فيما سبق — من أن « الخير هو ما يرغب فيه الناس بالفعل » ، فإننا نجده هنا يسلِّم ضمنا بأن ثمة « نشاطات » ينبغي للناس أن يرغبوا فيها أو أن يسعوا إليها . ولم يجانب مل الصواب حين ذهب إلى أن بعض « الملذات » أسمى من غيرها ، ولكنه لم يفطن إلى أن مثل هذا « التفضيل » يهدم نظريته الأصلية في التوحيد بين « الخير » و « اللذة » .[1]

---

(1) cf. L. J. Binkley : « Contemporary Ethical Theories. », N—Y., Philssophical Library, 1961, pp. 6—7.

ويمضى مور إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن مل قد خالف مبدأ « الوحدات العضوية » حين عمد إلى التوحيد بين « اللذة » من جهة ، ومعنى « الخير » من جهة أخرى . وهذا المبدأ ينصّ على أنه ليس فى الإمكان تقدير (أو تقييم) أية خبرة متكاملة عن طريق جمع (أو إضافة) الأجزاء التى تتكوّن منها تلك الخبرة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إننا حينما ننظر إلى الخبرات التى نعدّها « ذات قيمة » فإننا لابد من أن نلتقى باللذة كجزء داخل فى تكوين تلك الخبرات . وحينما نمعن النظر فى خبرات عديدة متنوّعة كخبرة صيد الحيوانات البرية ، أو خبرة حل الألغاز الرياضية ، أو خبرة حبّ شخص بشرى ، فإننا قد لا نجد بينها جميعاً عاملاً مشتركاً آخر سوى عامل « اللذة » . ولا يريد مور أن ينكر وجود هذا العامل فى أمثال تلك الخبرات ، ولكنه يريد أن يبيّن لنا أن عنصر القيمة الكامن فيها لا يرتدّ بتمامه إلى عامل الشعور باللذة الذى يقترن بكل نشاط من هذه النشاطات . ولو كانت « اللذة » هى العلامة الكلية الوحيدة المميّزة للقيمة ، لكانت أكثر الخبرات قيمة هى تلك التى تتفوّق فيها « درجة اللذة » على كل ما عداها ! ولكن من الواضح — كما يشهد بذلك الذوق الفطريّ — أن أدنى أشكال المتعة الجنسية لا تُعَدّ أفعالاً حسنة أو خيّرة ، حتى وإن كانت تنطوى على أعنف حالات اللذة فى صميم خبرتنا العادية ![1]

ومور يضع بين أيدينا عالمين : عالماً لا ينطوى على شىء آخر سوى اللذة ، وعالماً آخر يشتمل على نفس القدر من اللذة ، ولكنه يجمع إلى جانب ذلك شيئاً من المعرفة ، والمحبة ، وغير ذلك من الصفات . ثم يتساءل مور : ترَى أى العالمين أجدر منا بالاختيار ؟ أليس من الواضح أننا جميعاً لن نتردّد فى اختيار العالم الثانى ؟ وإذن ، أليس فى هذا ما يدلنا على أن « اللذة » ليست هى « القيمة » الوحيدة التى ينشدها الموجود البشرى ، حتى وإن كانت جزءاً لا يتجزأ من كل « خبرة » يحكم عليها المرء بأنها « قيّمة » ؟ ومن جهة أخرى ، ألم يقع النفعيون فى خطأ

(1) G. Moore : «Principia Ethica.», Cambridge, 1903 ; p. 95.

فلسفى كبير حين عمدوا إلى تحليل صفة « الخيرية » ، فى حين أن هذه الصفة بسيطة أولية لا تقبل التحليل ؟ الواقع أننا حين نأخذ صفة مثل « سار » أو « لاذ » أو « مرغوب فيه » ، لكى نقول عن أية واحدة منها إنها تعرّف « الخير » ، فإننا نرتكب « المغالطة الطبيعية والسبب فى ذلك أن هذه الصفات موجودة فى المكان والزمان ، ومن ثم فانها داخلة فى نطاق الطبيعة ، فى حين أن « الخير » : « لا طبيعى » Nonnatural ، وبالتالى فإنه لا يندرج تحت فئة الموضوعات أو الصفات التى تدخل ضمن دراسة « العلوم الطبيعية » . وتبعاً لذلك فإن كل من يقول إن « الخير » هو « اللذة » أو « السرور » إنما يعرّف « الخير » بالغة الموضوع الطبيعى » . ولو كان « الخير » مرادفاً « للذة » ، أو لو كانت صفة « الخيرية » مساوية تماما لصفة « السارّ » أو « المرغوب فيه » ، لما كان هناك معنى على الإطلاق لأن نتساءل : « هل اللذة خير ؟ » : إذ أن معنى هذا السؤال عندئذ سيكون هو : « هل اللذة لاذّة ؟ » أو « سارّة » وهذا تحصيل حاصل ![1]

وأخيراً نلاحظ أن مور لا يريد للمشكلة الخلقية أن تستحيل إلى مجرد تساؤل تجريبىّ عما يفعله الناس بالفعل ، لأنه لو صحّ هذا (وهو ما يذهب إليه دعاة المذهب النفعى) لاستحالت « الأخلاق » إلى مجرد علم من علوم الطبيعة أو الاجتماع . ومن جهة أخرى لو كان حكم الفرد بأن « هذا خير » مجرد حكم ذاتى يستند إلى إحساسه الخاص باللذة ، أو إلى أى ميل نفسانى آخر ، لأصبح « علم الأخلاق » مجرد فرع من فروع « علم النفس » . ولكن الواقع أن هناك اختلافاً كبيراً بين ما يفعله الناس فى الواقع ونفس الأمر ، وبين ما تريد لهم الأخلاق أن يفعلوه ، وبالتالى فإنه لابد من رفض كل نظرية أخلاقية يكون من شأنها أن تحيل « الخير » إلى أية « خاصية طبيعية » ، أو أن تدخل « القيمة الأخلاقية » تحت أىّ « منظور طبيعىّ » !

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، ١٩٦٨ ، مكتبة مصر ، ص ٢١١ .

الفصل الثامن

نظرية « الواجب »

إذا كنا قد تحدثنا فى الفصول الثلاثة السابقة عن نظريات اللذة ، والسعادة ، والمنفعة — وهى جميعاً مذاهب غائية : Teleological تحكم على الفعل الخلقى بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه — فربما كان فى وسعنا الآن أن نتحدث عن نظرية « الواجب » — باعتبارها خير مثال للمذاهب الديونطولوجية Deontoloigical التى تحكم على الفعل الخلقى فى ذاته ، لا بالنظر إلى آثاره أو نتائجه[1] — ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا أن معظم المذاهب الأخلاقية التى تحدثنا عنها حتى الآن قد أغفلت عنصر الإلزام أو التكليف ، وكأن « الأخلاق مجرد بحث عن النتائج السارة ، أو الغايات السعيدة ، أو الخبرات النافعة ! والحق أن كل نظرية أخلاقية تربط الخير باللذةأو السعادة أو المنفعة ، تهمل جانباً هاماً من جوانب الأخلاق : ألا وهو جانب الإلزام أو التكليف Obligation وقد لاحظ بعض مؤرخى الفلسفة أنه لا وجود لفكرة « الواجب » تقريبا فى كل — أو جل — المذاهب الأخلاقية القديمة ، حتى أننا لا نكاد نعثر على لفظ يترجم معنى « الإلزام » فى كل من اللغتين : اليونانية واللاتينية . وربما كان السبب فى ذلك أن فلاسفة اليونان قد تصوروا « الفضيلة » دائما أبداً على أنها ضرب من الانسجام ، أو التوافق ، أو الطمأنينة النفسية ، أو السكينة القلبية ، فى حين أن الحياة الخلقية هى أيضاً — فى جانب من جوانبها — صراع ، وجهد ، ومشقة ، وإلزام . وأما « النفعيون » من فلاسفة العصر الحديث فقد صورت لهم « النزعة التجريبية » اعتبار « الخير » مجرد شىء محسوس ملموس ، ومن ثم فقد راحوا يقيسون

(1) Cf. Broad : « Five Types of Ethical Theory, » London p, 162

« نتائج » الأفعال بمعيار تجريبيّ أطلقوا عليه اسم « حساب اللذات » ! ولا شك أن الاتجاه النفعي — في شتى صوره — لا يزيد عن كونه مجرد اتجاه « غائيّ » أو « غَرَضيّ » يحيل الأخلاق بأسرها إلى مجرد بحث عن النتائج السارّة » أو « الآثار النافعة » !

بيد أن العصر الحديث قد شهد اتجاهات أخلاقية جديدة أراد أصحابها اعتبار « القانون » ، أو « الواجب » أو « الإلزام » دعامة الأخلاق ، فكان من ذلك أن اهتمّ الكثير من الباحثين بدراسة طبيعة « التكليف » ، بدلاً من التوقف عند دراسة « النتائج السارّة » أو « الغايات الخيّرة » . وعلى الرغم من أن « القانون » قد بدا للبعض طبيعيًّا صرفاً ، بينما اعتبره البعض الآخر سياسياً محضاً في حين زعم غيرهم أنه عقليّ خالص ، إلاّ أن أصحاب هذه الاتجاهات المختلفة قد أجمعوا على القول بأن « القانون الخلقي » يفرض على الأفراد بعض القواعد السلوكية التي لا تحتمل التأويل أو التفسير أو المناقشة : فليست « أخلاقية » الفعل رهناً ببعض الاعتبارات العملية المتعلّقة بالنتائج أو الآثار ، بل هي رهنٌ بما لدينا من إحساس بالإلزام ، على اعتبار أن « الإلزام » يقوم أولا وبالذات على بعض « العلاقات » الباطنة المتضمّنة في صميم « الفعل » الخلقي نفسه[1] . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن أعلى صورة من صور الأخلاق الإلزامية هي تلك التي نلتقي بها لدى « كانْت » في كتابه المشهور : « نقد العقل العملي » .

---

(1) Sellars & Hospesr : « Readings in Ethical Theory. » N.Y., 1952, Appleton - Century - Crofts, pp. 154 - 155 (on Prichard).

نظرية كانت فى « الإرادة الخيرة »

لو أننا تساءلنا عن المبدأ الأخلاقى الذى يمكن أن نعدّه بمثابة الدعامة الأساسية لكل « أخلاقية » ، لوجدنا « كانت » يقرر أن « الإرادة الخيرة » هى — من بين جميع الأشياء التى يمكن تصورها فى هذا العالم ، أو حتى خارجه — الشىء الوحيد الذى يمكن أن نعدّه خيراً على الإطلاق ، دون أدنى قيد أو شرط (1) صحيح أننا قد نعدّ مواهب الطبيعة كالذكاء وأصالة الحكم وقوة الإرادة والشجاعة وما إلى ذلك ، أو نعم الحظ كالمال والجاه والشرف والسلطة وما إلى ذلك ، بمثابة « خيرات » متعددة ، نرغب فى الحصول عليها والتمتع بها ؛ ولكن كل هذه المواهب والنعم لا يمكن أن تكون بمثابة « خيرات فى ذاتها » : لأنها قد تستخدم لفعل الخير أو لفعل الشر ، فهى جميعاً لا تصبح « خيرة » إلاّ بالنسبة إلى ذلك « المقصد » الذى ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها . ويضرب « كانت » مثلا لذلك بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجأش فيقول إن هذه الفضيلة ليست « خيراً فى ذاتها » : لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً ولأظهرته فى عيوننا بصورة المخلوق الكريه الذى ننفر منه ونقسو فى الحكم عليه . وأما « الإرادة الخيرة » فهى الشىء الوحيد الذى يمكن أن يُعَدّ « خيراً فى ذاته » لأنها لا تستمد « خيريتها » من المقاصد التى تحققها ، أو الغايات التى تعمل من أجلها ، من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى الكافى لكل « أخلاقية » . وعلى حين أنه إذا انعدمت الإرادة الطيبة من أى عمل خلقى فإنه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية ، نجد أن « الإرادة الخيّرة » — حتى إذا لم تنجح فى تحقيق ما تريد — تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها فى ذاتها . ومعنى هذا أن ما يكوّن جوهر « الإرادة الخيّرة » ليس هو إنتاجها أو نجاحها ، أو سهولة

---

(1) Kant : « Fondement de la Métaphysique des Moeurs. » Paris, Hatier, Trad. Franc. par p. Lemaire, pp. 19—20.

بلوغها للغرض المنشود ، وإنما هو « النية » الطيبة التي لا يعد لها أي خير من الخيرات في هذا العالم. فالإرادة الخيرة لا تستمد « خيريتها » مما تصنعه أو مما تحققه ، بل هي عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمدّ « خيريتها » من صميم « نيتها » .

والحق أن « النية » هي العنصر الجوهريّ في « الأخلاقية » بأسرها : ما دامت الإرادة الطيبة « خيرة » بذاتها ، لا بعواقبها . وإن الإرادة لتظل خيّرة حتى ولو عجزت ماديّ عن تحقيق مقاصدها ، على شرط أن تكون قد استخدمت — بكل ما في وسعها من طاقة — شتى الوسائل التي كانت موجودة بين يديها . وهنا يعارض « كانْت » المذهب الطبيعي العقلي الذي يعتبر الفعل وسيلة لإنتاج السعادة لصاحبه ، وكأن الغايات أو المقاصد هي التي تجيء فتخلع من الخارج على الإرادة كل مالها من قيمة . ولو كانت « السعادة » هي غاية الإنسان ، لكان « العقل » مجرد عقبة في سبيل تحققها : لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من « العقل » . وإذن فالإرادة التي تضع نفسها في خدمة أمثال هذه الغايات ، لن تكون ذات قيمة مطلقة ، بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء . وأما « الإرداة الخيّرة » — على العكس من ذلك — فإنها « غاية في ذاتها » ، لا مجرد « غاية — واسطة » يراد من ورائها بلوغ غاية أخرى أعلى منها . وهذا هو معنى قول « كانت » إن الإرادة الخيرة غاية في ذاتها .

وقد علّق أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين على نظرية « كانْت » في « الإرادة الخيرة » فقال إن الفيلسوف الألماني الكبير قد أراد أن يخلّص الأخلاق من كل نزعة توحّد بين السعادة والخير ، وهذا هو السبب في أنه قد ذهب إلى ضرورة عدم ربط « الأخلاقية » بنتائج الأفعال . فليس المقصد الحقيقي للعقل — في رأى « كانْت » — أن يوصلنا إلى إرادة خيرة من حيث أفعالها ، بل « إرادة خيرة في ذاتها » .

وقد علّق أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين على نظرية « كانْت » فى الإرادة الخيرة فقال إن « كانْت » قد أراد أن يخلّص الأخلاق من كل نزعة تقليدية توحّد بين « العادة » و « الخير » ، وهذا هو السبب فى أنه ذهب إلى ضرورة عدم ربط « الأخلاقية » بنتائج الأفعال . فليس المقصد الحقيقى للعقل العملى — فى رأى كانْت — أن يوصّلنا إلى إرادة خيّرة من حيث أفعالها ، بل إرادة خيّرة فى ذاتها . ومعنى هذا أن الإرادة الخيرة ليست مجعولة لكى تكون نافعة ، بل هى مجعولة لكى تكون جديرة بالتقدير . وكل محاولة للربط بين « الضمير » و « الطبيعة » إنما هى خروج على صميم المبدأ الأخلاقى الذى يعلو بنا على مستوى الوجود الطبيعى. وهنا تظهر الصبغة المسيحية التى تتسم بها نظرية كانْت فى الإرادة الخيرة : ما دام المعوّل فى الأخلاق عنده هو الإخلاص ونقاء القلب وطهارة الضمير . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن « أخلاقية » الفعل — عند كانْت — لا تقاس إلا بأخلاقية صاحب هذا الفعل[1] .

والحق أننا لو نظرنا إلى الأثر المترتب على أى فعل ، لوجدنا أن هذا « الأثر » فى ذاته خارج عن دائرة الأخلاق ؛ اللهمّ إلا إذا جاءت « النية » التى صدر عنها ، فجعلت منه شيئاً أكثر من مجرّد « نتيجة » ترتبت على بعض المقدمات . ولكنّ هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى الفارق الكبير بين « الأخلاق المسيحية » بصبغتها العاطفية أو الوجدانية و « الأخلاق الكانتية » بصبغتها العقلية الإرادية خصوصاً وأن كانت قد أراد أن يخلع على « القلب » نفسه صبغة عقلية . وآية ذلك أن الفيلسوف الألمانى الكبير حتى حين يفسّر وصية المحبة ، فإنه يقرر أنه ليس المقصود بها أن نلْقى إخواننا فى الإنسانية بضرب من الشفقة أو التعاطف أو بأى ميل حسىّ آخر ، بل المقصود هو أن نؤدى واجبنا نحوهم ، بحيث نقدم لهم

---

(1) R. Le Senne : « Traité de Morale Générale », P. U. F., 1949, p. 239 .

إحساناً عمليًّا لا مجرد وجدان عاطفي . ولولا هذا لما كان في الإمكان أن يكون « الحب » أمراً أخلاقيا أو وصية أخلاقية ، ما دامت العاطفة لا تؤمر . وبهذا المعنى يكون قول الوصية « أحبوا أقرباءكم » مساوياً لقولنا : « اعملوا واجبكم » ، دون أن يكون لذلك أي باعث آخر سوى اعتبار الواجب نفسه[1] .

صحيحٌ أننا كثيراً ما نتحدث عن « عواطف » أو « ميول » خلقية ، ولكن الأخلاق لا تعنى مطلقاً إشباع هذه العاطفة أو تلك ، أو إرضاء هذا الميل أو ذاك . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما كان ثمة « قانون أخلاق » ، ولكن على كل فرد منا أن يعمل وفقاً لوجدانه الخاص . وحتى لو افترضنا أن لدى جميع البشر قدراً مشتركاً من « العاطفة » أو « الوجدان » ، لما كان في وسعنا مع ذلك أن نقيم الإلزام الخلقي على مثل هذا « الوجدان » : لأنه لن يكون في وسعنا عندئذ أن نقول إنه « ينبغي » لنا أن نتصرّف كما يروق لنا ، بل كل ما سيكون في وسعنا أن نقوله هو أن كذا من الناس يفعل كذا من الأفعال : نظراً لأن في هذا العمل مايروقه ! والواقع أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على أية دعامة حسية : سواء أكانت هذه الدعامة هي الإحساس أم الوجدان . والسبب في ذلك أن « الوجدان » بطبيعته « ذاتي » ، بدليل أنه ليس في وسع أي فرد أن يدرك وجدان غيره من الأفراد ، في حين أن « الأخلاق » لا بد من أن تكون « موضوعية » ، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تقوم على اعتبارات وجدانية أو عملية . ولو لم تكن الأخلاق مستقلة تماماً عن كل ميل أو اتجاه وجداني ، لما كان هناك أي اتفاق بين الناس حول مبادىء الأخلاق الأساسية ، وبالتالي لكان سلوك الأفراد وليد ميولهم الذاتية الخاصة ، دون أن يكون ثمة موضع للحديث عن أي قانون أخلاقي .

---

(١) ارجع إلى كتابنا . « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٠٣ ، ص ١٨٦ — ١٨٩ .

معنى « الواجب » وخصائصه عند كانت

رأينا أن الحديث عن « الإدارة الخيرة » قد قادنا بالضرورة إلى الحديث عن فكرة « الواجب » : لأن ما يخلع على « الإرادة الخيرة » صفة « الخير » ليس هو « النتائج الخيرة » التي تترتب عليها ، بل هو « الطابع الإلزامي » الذي يتسم به « فعلها » حين يجيء مطابقاً للقانون الأخلاقي . والواقع أننا لو تساءلنا عن الشروط التي ينبغي توافرها في « الإرادة » لكي تكون خيّرة أو صالحة ، لوجدنا « كانت » يجيب على تساؤلنا هذا بإحالتنا إلى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير أو الشعور الخلقي ، ألا وهو مفهوم « الواجب » . ومن هنا فإن « الإرادة الخيّرة » في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون « الواجب » . وكانت يفرّق بين « الواجب » من جهة ، و « التلقائية المباشرة » من جهة أخرى ، فيقول إن الإنسان الذي يحافظ على حياته — مثلاً — لا يعمل بمقتضى « الواجب » حينما يكون فعله قد صدر عن « التلقائية » وحدها . وأما حينما يحافظ الإنسان على حياته ، حتى حينما يكون في قرارة نفسه قد عاف الحياة ، وسئم الوجود ، وأصبح يتمنى الموت ، فهنالك — وهنالك فقط — تكون لمسلكه قيمة أخلاقية . وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن « مبدأ الواجب » حينما يكون مجرد صدى لميل طبيعي دفعنا إلى إتيان تصرّف مطابق للأخلاق . وآية ذلك أن بعض الأفراد الذين يعملون تحت تأثير نزوع طبيعي نحو التعاطف أو المشاركة الوجدانية قد يأتون من الأفعال ما لا ينطوي على أية قيمة خلقية ، إذا جاء سلوكهم مفتقراً إلى المبدأ الأخلاقي (مبدأ الواجب) الذي لا بدّ للأفعال من أن تصدر عنه . وقد يكون فعل الإحسان الذي يأتيه إنسانٌ لا يشعر بأي ميل طبيعي نحو محبة البشر أشدّ اتصافاً بالصبغة الأخلاقية من فعل رجل محبّ للبشر لا يصدر في سلوكه إلا عن مجرد ميل طبيعيّ .

ويفرّق كانت بين « الأخلاقية » Morality و « القانونية » أو الشرعية :

Legality ، فيقول إن « القانونية » تعنى أن يتصرف المرء وفقا لما يقضى به القانون أو التشريع ؛ ولكن من الممكن أن يجىء تصرف الفاعل مطابقاً للقانون أو الشرع ، دون أن يكون للفاعل نفسه أى فضل خلقى أو أية جدارة خلقية . ويضرب « كانت » مثلاً لذلك بالسرقة : فيقول إن القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين ، وما دام المرء لا يسرق أو لا يعتدى على أملاك الغير ، فهو يعمل وفقاً لما يقضى به القانون . ولكن الذى يمتنع من السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن « بواعث » متباينة : كالخوف من العقاب ، أو خشية الله ، أو احترام الرأى العام ، أو الخوف من تأنيب الضمير ، أو التعاطف مع الأشخاص المعتدَى على أملاكهم . . . الخ . وفى كل هذه الحالات لا يُعَدُّ الامتناع من السرقة « فعلاً خلقياً » بمعنى الكلمة . وأما ذلك الذى يقول : « إن واجبى يقضى علىَّ بألاَّ أسرق ، فأنا لن أسرق احتراماً للواجب والعقل » ، فهذا وحده هو الذى يُعَدّ « فاعلاً أخلاقياً » ، كما أن « الفعل » الذى صدر عنه يُعَدُّ بحق « فعلا خلقيًا » . وأما كل من عداه ، فإنهم لا يصدرون فى أفعالهم إلاَّ عن بواعث غير أخلاقية : كالمصلحة أو الحساب النفعى أو السعى وراء اللذة أو الرغبة فى اجتناب الألم . . . الخ . وتبعاً لذلك فإن « الجدارة الخلقية » وقف على ذلك الفاعل الأخلاقى الذى يقهر نفسه ، وينظم سلوكه ، لا بقصد الحصول على فائدة أو منفعة ، بل لمجرد احترام القانون الأخلاقى . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إنه لكى يصبح المرء « شخصية أخلاقية » فإنه ليس يكفى أن يؤدّى واجبه ، بل لا بد أيضاً من أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، أعنى للقانون الأخلاقى بوصفه قانونا عقليا ، كليا ، أوليا ، ضروريًّا .

وحينما يصدر الفعل عن « الواجب » ، فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على « النتائج » التى يحققها ، أو « الغايات » التى يسعى نحو الوصول إليها ، وإنما تتوقف هذه « القيمة » على « المبدأ » أو « القاعدة » التى يستوحيها الفاعل

فى أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن « القيمة الخلقية » لأى فعل من الأفعال تكمن أولا وقبل كل شىء فى « مبدأ الإرادة » ، بغض النظر عن « الغايات » التى يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل . ولهذا يقرر كانت أن صدور الفاعل الأخلاقى عن الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة خلقية : اللهم إلا إذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الإرادة الذى ينبغى له أن يصدر عنه فى فعله . وقد سبق لنا أن رأينا أن الحب نفسه — فى رأى كانت — لا ينطوى على أية قيمة خلقية ، اللهم إلا إذا كان خاضعاً لتوجيه العقل المحض ، بحيث يصدر عن احترام للواجب من حيث هو واجب . وفضلاً عن ذلك ، فإن كانت يرى أن « الواجب » يتحدد وفقا للمبدأ الأولى « الصورى » للإرادة ، دون أدنى اعتبار للرغبات أو الأهواء أو الميول أو الغايات المادية : نظراً لأن مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراغبة فى الإنسان . وليس من شك فى أن كل ما هو « تجريبى » لا يمكن أن يكون « ضرورياً » أو « كليًّا » ، بل هو لابد من أن يظل مصبوغا بصبغة « العرضية » أو « النسبية » . ولكن الأفعال الخلقية لابد من أن تكون صالحة فى كل زمان ومكان ، فهى لابد بالضرورة من أن تكون مطابقة لقانون كلى عام يكون هو الدعامة المطلقة لكل أخلاق . وحسْبنا أن ننظر إلى كل أفعالنا ، لكى نتحقق من أن ما نعدّه — من بينها — « أخلاقيا » ، إنما هو ذلك الذى يوصف بأنه « معقول » أو « منتظم » ، بمعنى أنه مطابق للقاعدة الأخلاقية .(١)

والحق أن « الواجب » لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ، كما أنه لا يقوم على « التجربة » : خارجية كانت أم باطنية ، بل هو يقوم أولا وبالذات على « احترام القانون » . ولهذا يعرّف « كانت » الواجب بقوله : « إنه ضرورة

---

(1) Cf. Kant: « Lectures on Ethics. » Harper, N — Y., 1930 Introduction.

أداء الفعل احتراماً للقانون ».(١) وليس هذا « الاحترام » باعثا مُضافاً ، وإنما هو ينشأ فينا تلقائيا بفعل العقل نفسه . وما دام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أى ميل باطنى ، ولا يصدر عن أى موضوع خارجى ، فلم يَبْقَ إلا أن نقول إن احترام القانون هو الباعث الأخلاقى الوحيد ، وبالتالى فإن ما يحدّد الإرادة ليس هو أى « مضمون » تجريبى ، بل هو « الصورة » الخالصة للقانون .

صحيح أن كل ما فى الطبيعة من أشياء إنما يعمل وفقاً لقوانين ، ولكن الموجود الناطق وحده هو الذى يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقا لتصوّره للقوانين ، أعنى بمقتضى بعض المبادئ العقلية . فعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تخضع لقوانين ، نجد أن الإنسان وحده هو الكائن الناطق الذى يتعقل القانون ، ويعمل بمقتضى فهمه لمبادئ العقل . ولا يفرض القانون الأخلاقى نفسه على الإرادة ، كما يؤثر الثقل على الأجسام ، بل هو يتخذ طابع « الإلزام » لا « الضغط » ، ويتجلى على شكل « نظام أخلاقى » ، لا « ضرورة طبيعية » . وهذا هو السبب فى أن « الأخلاقية » تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة ، أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها ، وتضحية بمظاهر الإشباع الدنىء للغرائز ، فى سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه العقل . وما دامت الصبغة الأخلاقية للأفعال إنما تكمن فى باطن « النية » ، لا فى مظاهر تصرفاتنا الخارجية ، فإنه لا يكفى لكى يكون الفعل « خلقيا » أن تتفق نتائجه مع ما يقضى به الواجب ، بل يجب أن يكون صادراً عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب . وهنا تظهر صرامة الأخلاق الكانتية ، فإن « الواجب » ليبدو عند كانْت وكأنما هو موجَّه ضد الطبيعة ، فضلاً عن أن [illegible] الخلقية بأسرها لتبدو وكأنما هى سَلْبٌ أو إنكار لميولنا الطبيعية . وكانْت [illegible]عونا إلى التغلب على جميع هذه العوائق ، حتى يكون تمسكنا بالعقل مظهراً [illegible]تجابتنا لرسالتنا الحقيقية ، وبذلك نصل إلى ماهيتنا المعقولة ذاتها . وما يسّميه

(1) Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs. » p.

كانْت باسم « المعقولية » ، إنما هو الطابع الأساسىّ الذى يكوّن ماهية « الفعل الخلقى » : ونحن حين ننظر إلى نقائصنا ومظاهر ضعفنا — فيما يقول كانت — فإنّ تصوُّرنا للقانون لابد من أن يُشْعِرنا بضآلة شأننا ، ولكننا حينما نتحقق من أن هذا المبدأ الأخلاقىّ السامى كامنٌ فى أعماق نفوسنا ، فإننا لا نلبث أن نشعر بعظمتنا ورفعة شأننا . وعندئذ ندرك أن الأخلاق تضعنا فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة ، ونفطن إلى أن الواجب هو الذى يميّز مملكة الإنسان باعتبارها « مملكة الحرية » عن مملكة الطبيعة بوصفها « مملكة الضرورة » .[1]

وأما إذا نظرنا إلى السمات الرئيسية التى ينسبها كانْت إلى الواجب ، فإننا سنجد أولا : أن الواجب صورىّ محض : بمعنى أنه تشريع كلى أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة . ولما كان الواجب هو والعقل الخالص شيئاً واحداً ، فإن الواجب لا يقوم على أى اعتبار عملىّ أو تجريبىّ ، بل هو مبدأ صورىّ خالص . وكانت يحاول أن يبين لنا فى أحد المواضع كيف أن فى استطاعة طفل صغير لما يتجاوز العاشرة من عمره ، حينما يكون بإزاء إشكال أخلاقىّ ، أن يميّز الحل الأخلاقى الصحيح لهذا الإشكال ، بحيث يتسامى بنفسه فوق سائر اعتبارات اللذة والمنفعة والمصالح الفردية ، لكى يطابق سلوكه مع المثل الأعلى للنزاهة الخالصة أو الأمانة المطلقة . وبهذا المعنى يمكن القول بأن قيمة الواجب كامنة فى صميم الواجب نفسه ، بغضّ النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسْب مادىّ . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعمل الواجب ، عالماً فى الوقت نفسه أن « قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلَّفتنا الكثير ، دون أن تعود علينا بأى كسْب[2] » .

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٦٣ ص ١٩٢ — ١٩٣

(2) Kant : « Critique de La Raison Pratique » , trad. franç. par Picavet, Paris, 1906, p. 280

ويتسم الواجب ثانياً : بأنه منزه عن كل غرض : بمعنى أنه لا يُطلَب من أجل تحقيق المنفعة ، أو بلوغ السعادة ، بل هو يُطلَب لذاته . فليست « الأخلاق » هي المذهب الذى يعلمنا كيف نكون سعداء ، بل هى المذهب الذى يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة . ومعنى هذا أن علينا أولا أن نؤدى واجبنا ، فإذا ما اضطلعنا بأدائه ، كان علينا من بعد أن نبحث فيما إذا كان الفعل الذى حققناه يتضمن أو لا يتضمن الإيمان بإمكانية تحقق الخير الأقصى لذلك الشخص الذى هو جدير به . ولئن يكن الواجب فى نظر كانت يفترض الحرية ويكتمل بالسعادة ، إلا أنه لا بد لنا أولا وقبل كل شىء من إطاعة الواجب بوصفه « واجبا » ليس غير . وأما السمة الثالثة والأخيرة التى يتصف بها الواجب ، فهى أنه قاعدة لا مشروطة للفعل : بمعنى أنه لا سبيل إلى تأسيس الواجب على شىء آخر أو إرجاعه إلى شىء آخر ، ما دام « الواجب » هو الدعامة التى يستند إليها كل تقدير عملى وكل حكم أخلاقى . وبعبارة أخرى يقرر كانت أن الواجب قانون سابق à Priori على كل تصور تجريبى ، أو هو على الأصح حكم أولى تأليفى يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملى المحض [1] وقصارى القول أن « الواجب » عند كانت يجمع بين « الطابع الأولى » من جهة ، والطابع « الصورى » من جهة أخرى ، وإلا لما كان كلياً ، ضرورياً ، غير مشروط ...

الأخلاق بين الأوامر الشرطية والأوامر القطعية

يذهب كانت إلى أنه لو كان الإنسان عقلا محضاً ، لاتجه بطبيعته نحو الخير . ولتحقق التطابق بين عقله وإرادته . ولكن لما كان الموجود البشرى مزيجاً من الحس والعقل ، فإنه يتصوّر الخير ، ويُقْدم مع ذلك على ارتكاب الشر . ومعنى هذا أن الإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية متعارضة مع العقل للعقل ؛ ولهذا فإنها كثيراً ما تحقق من الأفعال ما يتعارض مع القانون . ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى

(1) Ibid., pp. 51 — 52

« أوامر مُلزمة » تكرهها على أداء ما اعتبره العقل خيراً . وعلى حين أنه لا حاجة بالإرادة الإلهية ، إلى أمثال هذه « الأوامر » ، ما دامت مثل هذه الإرادة — بحكم تكوينها الذاتى — قديرة على تحديد ذاتها واتخاذ تصميمها ، بمجرد ما تتصوّر « الخير » ، نجد أن الإرادة البشرية هى فى حاجة دائماً إلى أمثال هذه « الأوامر » ، حتى تحقق تصرفاتها وفقاً لما يقضى به القانون الأخلاقى . وما دام « الخير » مختلفاً كل الاختلاف عن « الملائم » ، فإن طبيعتنا الحسّية لا تكفى لإلزام إرادتنا بفعل الخـــير ومطابقة القانون . وحين يتحدث كانت عن « الأوامر » ، فإنه يعنى أن « الأخلاق » تضعنا فى مستوى يعلو مرتبة « الطبيعة » . وهو يسمّى قوانين العقل العملى باسم « الأوامر » Imperatives لأنه يرى أنها تتعارض مع أهوائنا ، فتخاطبنا بلهجة « الآمر » أو « السيّد » الذى يُلزمنا باتباع أوامره . ويعرّف كانت « الأوامر » فيقول « إنها صيغ تعبّر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم بالنقص الذاتى المميّز لإرادة هذا الموجود الناطق أو ذاك ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الإرادة البشرية . »[1]

حقا إن لدى الإنسان طبيعة تجريبية محض تكشف عنها حياته الحيوانية التى لم يستطع العقل بعد أن ينفذ إليها ، ولكن هذه الطبيعة التجريبية لا تكفى لتحديد إرادتنا عن طريق تصوّرها للملائم أو اللاذّ أو النافع . وآية ذلك أن « اللذة » أو « المنفعة » لا تتحدّد إلا تبعاً لملاءمتها لمثل كل ذات على حدة ، بحيث ان مبدأ السعادة نفسه لا يمكن أن يرقى بنا إلى مستوى يعلو على الميول الذاتية . ومهما نحاول أن نجعل من « اللذة » أو « السعادة » قانوناً عملياً كلياً ، فستظل « السعادة » التى ينشدها كل فرد منا حقيقة ذاتية تضع صاحبها فى تعارض

---

(1) Kant : «Fondements de La Métaphysigue des Moeurs.» p 38

مع الآخرين . وهنا يظهر الفارق الكبير بين « الخير » و « اللائم » : فإن الأول منهما لابد من أن يكون كلياً ، موضوعياً ، ضرورياً ، في حين أن الثاني لا يؤثر على الإرادة إلا من خلال الإحساس ، وعن طريق علل ذاتية محض ، فهو مشروط بالحساسية الفردية التي يتمتع بها هذا الموجود أو ذاك ، دون أن تكون له صفة المبدأ العقلي الذي يَصْدق بالنسبة إلى الجميع . وهكذا تقف الإرادة البشرية موقفاً وسطاً بين « الطبيعة الحيوانية » التي تخضع لدوافع حسية صرف ، وبين « الإرادة الإلهية » التي تمثل « تلقائية عليا » هي « القداسة » بعينها[1].

ويفرّق كانت بين نوعين من الأوامر : أوامر شرطية مقيدة ، وأوامر قَطْعية مطلقة . وهو يقرر أن النوع الأول من الأوامر يخضع للقاعدة القائلة بأن « من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضاً » . ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية تلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة : كأنْ أقول لك مثلا : « إذا أردت أن تحيا سعيداً ، فكن صالحاً » ، أو « إذا أردت أن تكسب ثقة الناس ، فقل الصدق دائماً » . وأما النوع الثاني من الأوامر فهو غير مقيد بشرط ، لأنّ ما يُلزمنا به أمر ضروريّ في ذاته ، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، كأنْ أقول لك مثلا « كُنْ خيّراً » أو « قل الصدق دائماً » . وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائناً ما كان ، بل يكون مجرد تصرّف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير ، أو نحترم فيه مبادىء الحق : لأننا هنا بإزاء قانون أخلاقي عام لا يُطاع لما يترتب عليه من منافع ، بل لأنه هو القانون . ويضرب لنا كانت — في موضع آخر — مثلا للأمر الأخلاقي فيقول إن القاعدة الأخلاقية التي تأمرنا باحترام العهد أو الوفاء بالوعد ليست مجرد « أمر شرطي » يقول لنا : « إذا كان مما يفيدك أن تحترم العهد أو أن تفي بالوعد ، إذن فاحترمه أو أوفِ به » ، بل هي « أمر قطعي » يقول لك : « لاتخن العهد » ، أيًّا ما كانت

---

[1] R. Le Senne : "Traité de Morale Générale.," 3e éd., p. 242.

الظروف ، ومهما تكن الأسباب . ومعنى هذا أن من خصائص الأمر الأخلاقي أنه أمر مطلق غير مشروط : فليست هنا غاية تحدده ، وليس ثمة شرط يحكمه ، بل هو ينبع من الإرادة الحرة ، دون أن يدخل في اعتباره النظر إلى النتائج أو الغايات . وتبعاً لذلك فإن «الفعل الحر» دائماً على « خيرية باطنة» بغض النظر عن هدفه أو غايته . وحين يقول كانت إن « الخيرية الأخلاقية » تخلع على الإنسان «جدارة خلقية» مباشرة ، فإنه يعني بذلك أن قيمة السلوك الخلقي « باطنة » فيه . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إن الرجل الذي يحافظ على عهده أو يفي بوعده هو إنسان أخلاقي يتمتع بقيمة باطنية مباشرة ، ألا وهي قيمة الإرادة الحرة ، بغض النظر عن الغاية أو الهدف الذي يعمل في سبيله . ومثل هذه « القيمة الذاتية » Intrinsic Value لا يمكن أن تنبع عن أية « خيرية برجماتية » أو « عملية »[1] .

ويعود كانت إلى المقارنة بين هذين النوعين من الأوامر فيقول إن الأوامر الشرطية المقيدة هي مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة ، أو الحكمة ، أو السعادة ، وتنطوي فيها فكرة « الغاية » المرادة على فكرة « الواسطة » التي لا بد لها من استخدامها ، في حين أن الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تأليفية أولية تربط الإرادة بالواجب ، في استقلال تام عن أي مفهوم تجريبي . وحينما نقول عن الأوامر القطعية المطلقة إنها تلزمنا إلزاماً ، دون أدنى قيد أو شرط ، فنحن نعني بذلك أنها ليست مقيدة بشروط تجريبية ، أو ظروف خارجية ، بل هي « كلية » شاملة تعبر عن عمومية القانون الأخلاقي . ولعل هذا ما عناه كانت نفسه حين قال في إحدى محاضراته الأخلاقية : « إن الفعل الذي يتسم بالخيرية الخلقية فعل نقي خالص ، وكأنما هو قد هبط من السماء ذاتها » ![2]

ومن هنا فإن الفارق بين « الأمر الشرطي » و « الأمر المطلق » أن الفعل

---

(1) Kant : « Lectures on Ethics », in « Approaches to Ethics », Mc Graw — Hill, N. Y., 1962, pp. 248 — 249

(2) Ibid.

في الأول منهما لا يكون خيراً إلا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما ، في حين أن الفعل في الثاني منهما مُتصوَّر باعتباره « خيراً في ذاته » .

ولسنا نريد أن نتوقف عند تقسيم كانت للنوع الأول من الأوامر إلى « قواعد مهارة » و « نصائح فطنة » ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن كل الأوامر الشرطية المقيدة ، سواء أكان الغرض منها تحقيق مقصد معين ، أم بلوغ السعادة بصفة عامة ، إنما هي نصائح عملية تتصل بفن الحياة أو فن السعادة ، دون أن تكون لها صبغة الإلزام المطلق أو صفة الضرورة العامة . وأما الأوامر القطعية المطلقة فهي مبادئ أخلاقية تحمل فكرة « القانون » وتشتمل في صميمها على مفهوم الضرورة الموضوعية اللامشروطة ، وبالتالي فإنها أوامر كلية شاملة لا تنطوي على أي اعتبار لفكرة الغايات أو الدواعي المستمدة من التجربة . وعلى حين أن الأوامر الشرطية المتعلقة بالسعادة لا تكاد تخرج عن كونها نصائح تجريبية قاصرة بطبيعتها عن أن تصور لنا بعض الأفعال بصورة « الأفعال الموضوعية الضرورية » التي لا غنى عنها للوصول إلى السعادة ، نجد أن الأوامر القطعية المطلقة المتعلقة بالأخلاق هي في صميمها أوامر ضرورية كلية أولية سابقة على كل تجربة . ولهذا يقرر كانت أن الأمر المطلق وحده هو الذي يتمتع بصفة « القانون العملي » ، في حين أن سائر الأوامر الأخرى ليست سوى مجرد « مبادئ » لا قوانين للإرادة . وما دامت الضرورة التي ينطوي عليها الأمر المقيد المشروط متوقفة على رغبتي في الحصول على الغاية التي أريدها ، فإن موضوع الأمر الشرطي متوقف على مدى تمسكي بالغاية أو تنازلي عنها ، في حين أن الطابع اللامشروط الذي يتميز به الأمر المطلق لا يدع لإرادتي أي مجال لاختيار عكس ما يقضي به . وأنا حين أتصور أمراً شرطياً — بصفة عامة — فإنني لا أستطيع أن أعرف سلفاً ما سوف ينطوي عليه ، وإنما أعرفه فقط حينما أكون قد عرفت الشرط المتوقف عليه . وأما بالنسبة إلى الأمر المطلق ، فإنني أعرف سلفاً ما يتضمنه ، لأن هذا الأمر

لا يحمل أي شرط يحدده ، بل كل ما يحمله هو « كلية القانون » بصفة عامة ، و « ضرورة مطابقة الفعل للقاعدة الأخلاقية . »[١]

الأوامر المطلقة : أو قواعد الفعل الثلاث

رأينا أن الواجب هو الفعل الذي نحققه احتراماً للقانون ، وقلنا إن الخاصية الرئيسية التي تميّز القانون هي « الكلية » ثم خلصنا إلى أن القانون الأخلاقي لا يمكن أن يحدَّد إلا بما له من « صورة » . وسنحاول الآن أن نتعرف على الصيغ الرئيسية للواجب ، حتى نقف على الأوامر المطلقة التي لا بد لإرادتنا من مراعاتها في كل أفعالها . وهنا نجد كانت يحصر هذه الصيغ في قواعد أساسيه ثلاث :

أولا : « اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً عاماً للطبيعة . » . وهذه القاعدة الأساسية التي اعتبرها كانت مبدأ لسائر القواعد الأخرى تعني أن المحكّ الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض . فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندتُ إليها في فعلي قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجي (أو مع الطبيعة) ، كان فعلي مطابقاً للواجب . وأما إذا أدّى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض ، كان الفعل نفسه متعارضاً مع القانون الأخلاقي . وكانت يضرب لنا أمثلة عديدة لبيان صحة هذه القاعدة ، فيشير إلى فعل الانتحار ، وفعل خيانة العهد ، وفعل الانصراف إلى حياة اللذة ، وفعل الامتناع عن مساعدة الغير ، لكي يبين لنا من كل هذه الأمثلة ليس أنه في الإمكان تعميم المبادئ التي تستند إليها أمثال هذه الأفعال دون الوقوع في تناقض[٢] .

---

(1) Cf. Sir David Ross : « Kant's Ethical Theory. », Oxford Clarendon Press, 1954, Second Section, pp. 40 — 42.

(٢) يجد القارئ عرضاً مسهباً لهذه الأمثلة في كتابنا : « كانت أو الفلسفة النقدية » . ص ١٩٩ — ٢٠١

ولكننا لو نظرنا إلى المثالين الأولين اللذين ساقهما كانت ، لوجدنا أن الحكم الأخلاقى فيهما متناقض مع نفسه ، ومن ثم فإن من المحال تصوّره قانوناً كلياً يَصْدُق على الطبيعة بأسرها ، فى حين أن الملاحظ فى المثالين الثالث والرابع أن الإرادة (لا الطبيعة) هى التى تتناقض مع نفسها ، لو جعلت من سلوكها مبدأ عامًا أو قانوناً كلياً ، وبالتالى فإن من المحال تعميم المبدأ الذى استندت إليه فى تصرفها . وكانْت يذكّرنا بأننا حينما نخالف واجباً من الواجبات ، فإننا كثيراً ما نرفض فى قرارة نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة : لأننا نشعر بأننا هنا بإزاء حالة خاصة تجعل من سلوكنا مجرد استثناء للقانون الأخلاق العامّ. وآية ذلك أن اللص الذى يقترف جريمة السرقة بدافع من الغواية أو الإغراء ، قد لا يريد لغيره من الناس أن ينهجوا نهجه فيصبحوا لصوصاً مثله ! ومعنى هذا أننا نعترف بقيمة الأمر الأخلاقى المطلق ، حتى حين نعمد إلى مخالفته تحت تأثير بعض الميول أو الأهواء ، وكأننا نسلّم ضمناً بأن للواجب قيمة كلية مطلقة ، أو كأننا نؤمن فى قرارة نفوسنا بأن الاستثناء نفسه يؤيد القاعدة !

ثانياً : « اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية ، لا كمجرد واسطة » وهذه القاعدة الثانية تدلّنا على أن الأخلاق الكانتية ليست مجرد أخلاق صورية بحتة لا تنطوى على أى مضمون ، ولا تشتمل على أية مادة ، بل هى قد أرادت أن تجعل للواجب مضموناً أو مادة ، فجعلت من « الشخص الإنسانى » غاية فى ذاته ، وذهبت إلى أنه الموضوع الأوحد للواجب . ولكنْ ، لمّا كان من المستحيل فى نظر كانْت أن تكون للواجب مادة تجريبية أو مضمون تجريبى ، فقد حَصَر فيلسوفنا موضوع الواجب فى الجانب العقلى (لا التجريبىّ) من الشخص الإنسانى ، وذهب إلى أن الطبيعة العاقلة وحدها

(1) Cf. Kant : « Fondements de La Métaphysique des Moeurs. », pp. 52 — 54.

هي التي تُعَدّ « غاية في ذاتها » . وإذا كان في استطاعتنا أن نتخذ من الأشياء « وسائل » نستخدمها لتحقيق أغراضنا ، فإننا مُلْزَمون بأن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنها « غايات » موضوعية ؛ وبالتالي فإنه ليس من حقنا أن نعامل « الأشخاص » باعتبارهم مجرّد « وسائل » لتحقيق أغراضنا . ويعود كانت إلى أمثلته السابقة ، لكي يبيّن لنا أن الشخص الذي يقدم على الانتحار ، أو الذي يعطي الآخرين وعوداً كاذبة ، أو الذي يتهاون في تنمية شخصيته ، أو الذي يحجم عن معونة الآخرين ، لا يعامل الإنسانية — سواء أكان ذلك في شخصه أم في أشخاص الآخرين — باعتبارها « غاية في ذاتها » . ولكن لما كانت كل ذات بشرية هي في الحقيقة « غاية في ذاتها » فإنه لا بدّ من أن تكون غاياتها — على قدر الإمكان — غايات لي أنا أيضاً ، إذا كنتُ حريصاً على أن تحقق هذه « الغائية » في ذاتي كل ما لها من فاعلية . ولا شك أن حديث كانت هنا عن « مملكة الغايات » قد يوحي — على الأقل في ظاهر الأمر — بأنه لم يُلزم نفسه بالبقاء في حدود « أخلاق الواجب » أو « الأخلاق الإلزامية » ، بل هو قد أدخل في اعتباره أيضاً بعض مبادىء « أخلاق الغاية » أو « الأخلاق الغَرَضية » .

ثالثاً : « اعمل بحيث تكون إرادتك — باعتبارك كائناً ناطقاً — هي الإرادة المشرّعة الكلية . . » وهذه القاعدة هي بمثابة مؤلّف (أو مركّب) يجمع بين القاعدتين السالفتين ، لأنها تنصّ على ضرورة خضوع الإنسان للقانون ، باعتباره هو المشرع الوحيد له . وما دامت إرادة الكائن الناطق هي بطبيعتها خاضعة للقانون ، فإنه لا بدّ لهذه الإرادة — من حيث هي غاية في ذاتها ، لا مجرّد وسيلة أو أداة — أن تكون هي مصدر هذا القانون ، بحيث يكون خضوعها له بمثابة خضوع لنفسها . وحينما يقول كانت إن الإرادة هي المشرّعة العامة للقانون ، فهو يعني بذلك أن لديها من « الاستقلال الذاتي » Autonomy ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلاّ عن طبيعتها العاقلة . وعلى حين أن كثيراً من فلاسفة

الأخلاق السابقين كانوا يستمدون مصدر الإلزام الخلقي من سلطة خارجية ، فقد كانت يقرر أن مصدر الإلزام الخلقي هو سلطة باطنية تجعل من « الإرادة » مصدر التشريع الخلقي كله : Self-legislation . وليس في وسع الإرادة أن تكون مصدراً للإلزام ، اللهم إلاّ إذا كان في مقدورها أن تتحرر من القانون الطبيعي الذي يفترض أن لكل ظاهرة علة خارجة عنها . فلا بد إذن من أن ننسب إلى الإرادة ضرباً من الحرية أو الاستقلال الذاتي ، حتى تكون هي المشرّع الوحيد لأفعالها ، وهي المسئولة الوحيدة عن كل تصرفاتها . وكانت يرى أن « استقلال الإرادة » هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة ، لأنه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هي مصدر التشريع الخلقي . وحيث إن القانون الأخلاقي الصادر عن العقل واحدٌ لدى جميع الكائنات الناطقة ، فإن كانت يرى أن ثمة « مملكة غايات » تتألف من اجتماع سائر الموجودات العاقلة التي تجمع بينها تلك القوانين المشتركة . وليس في هذه المملكة رئيس ومرءوس ، بل كل أفرادها أعضاء في ذلك « العالم المعقول » الذي يسوده تشريعٌ عقليّ واحد ، وتسود العلاقات بين أفراد مبادئ الواجب الضرورية الكلية . وما دامت ماهية التشريع الخلقي هي « الكلية » أو « العمومية » ، فإن المجتمع البشري لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناسٍ أحرار ، يضع كل منهم لنفسه (وللآخرين) قواعد صادقة كلية ، بحيث لو وُجد أي شخص آخر مكانه ، لتصرّف مثله تماماً ، دون أي اعتبار للتفضيل الشخصيّ أو الميول الذاتية . . . إلخ .

وهكذا نرى أن القاعدة الثالثة من قواعد الفعل تتطلب من كل فرد منا أن يعمل بحيث تكون القاعدة التي يصدر عنها في سلوكه معبّرة عن استقلال إرادته . وقد أخذ كانت عن روسّو فكرة « الإرادة العامة » بوصفها المثل الأعلى لشتى الإرادات الفردية ، فذهب إلى أن القانون العمليّ الكليّ باطنٌ فينا ، وإن كان في الوقت نفسه عالياً علينا : بمعنى أن هناك إلى جانب « الذات الظاهرية » التي

تخضع للنظام التجريبي ذاتاً أخرى خالصة تتمتع بضرب من الاستقلال الذاتي ، ألا وهي « الذات الباطنية » أو « الذات المطلقة » وهذه الذات المطلقة هي التي تكفل « أخلاقية » الأفعال المحققة بوازع من احترام الواجب ، وهي التي تسمو بنا في الوقت نفسه فوق مستوى العالم التجريبي ، ولما كان العقل — في رأي كانت — يمثل الماهية الباطنية الخالدة للوجود البشري ، فليس بدعاً أن نراه يقيم الأخلاق على قوانين الطبيعة العاقلة ، مستبعداً من حسابه كل اعتبار للخيرات الوضعية ، والدوافع الخارجية ، والتلقائية المباشرة ، والميول الوجدانية . . . إلخ . ونظراً لأن كانت قد أراد أن يتوصل إلى « العنصر الخالص » أو « الحقيقة المحضة » في مضمار الأخلاق ، فقد وجد نفسه مضطراً إلى الصعود نحو « المبدأ الكلي اللامشروط » الذي هو المصدر الأصلي العام لكل « أخلاقية » .

ويختم كانت حديثه عن « الأوامر المطلقة » بالرجوع إلى فكرة « الإرادة الخيرة » التي اتخذ منها نقطة انطلاقه ، فيقول إن الإرادة تكون خيرة خيراً مطلقاً ، حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام ، دون أن يكون في ذلك أي تناقض ذاتي . ومعنى هذا أن الخيرية الأخلاقية تنحصر في إخضاع إرادتنا للقواعد ، بحيث يتحقق ضرب من الانسجام بين شتى أفعالنا الإرادية . وتبعاً لذلك فإن الإرادة الخيرة لا يمكن أن تتعارض مع نفسها ، فضلا عن أنها لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون سيئة . وعلى حين أن الحقيقة لا تتعارض مع نفسها ، نجد أن الأكاذيب يناقض بعضها البعض ، فضلا عن أنها لا يمكن أن تتسق مع غايات الفرد وغايات الآخرين . ولهذا فإن شأن القاعدة الأخلاقية أن تضمن تحقق ضرب من الانسجام بين سائر الإرادات الحرة . وإلى جانب هذا وذاك ؛ فإن الإرادة الخيرة لا بد من أن تكون مبدأ لتشريعها ، وغاية لأفعالها ، بحيث ان « استقلال الإرادة » ليبدو في خاتمة المطاف بمثابة المبدأ الأسمى لكل « أخلاقية » . ولهذا نرى كانت يرد الجانب الأكبر من الأخطاء

التي وقع فيها أصحاب المدارس الأخلاقية المختلفة — من طبيعية ، ووجدانية ، وسيكولوجية ، ولاهوتية وغير ذلك — إلى قولهم بوجود « سلطة خارجية » Heteronomy هي مصدر الإلزام الخلقي[1] .

نقد نظرية الواجب عند كانت

إذا كان من بعض أفضال النظرية الكانتية في الواجب على الفلسفة الخلقية أنها أبرزت — لأول مرة في تاريخ المذاهب الأخلاقية — أهمية « الإرادة الخيّرة » ، و « القانون الأخلاقي » ، وكشفت عن الطابع الحقيقي للإلزام الخلقي والعقل العملي ، فإن هذه النظرية — في الوقت نفسه — قد استهدفت للكثير من الحملات في أيام كانت نفسه وحتى أيامنا هذه . وقد أخذ معظم فلاسفة الأخلاق على النظرية الكانتية في الواجب نزعتها الصورية المتطرفة ، وإغراقها في التزمّت أو التشدّد ، وإزدراءها للحساسية والوجدان ، وعدم اعتمادها على التجربة . . . الخ .

ونحن نعرف كيف أراد كانت أن يخلع على الأخلاق صبغة أمرية مطلقة ، وكيف اقتادته نزعته الصورية المتطرفة إلى القول بأن « المهم في أية فلسفة عملية ، ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل ، بل أن نبسط القوانين التي تحدّد ما ينبغي أن يحدث ، حتى ولو لم يحدث هذه الذي نحدّده يوماً ما على الإطلاق[2] » وشوبنهاور يعترض على هذه العبارة الأخيرة فيقول إنه مَنْ يدرينا أن هناك بالفعل « قوانين » لابد لنا من أن نُخضع لها كلّ أفعالنا ؟ بل مَنْ يدرينا أن ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لابد من أن يحدث ، أو هو بالضرورة مما ينبغي حتماً أن يكون ؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسّر معطيات التجربة ، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان ، محاولاً العمل على فهمه حق الفهم ، بدلاً من الاقتصار

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « كانت أو الفلسفة النقدية » ، ١٩٦٣ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧

(2) Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs . », Trad . franç., Préface .

على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد ؟ بل إن « كانْت » ليفترض منذ البداية أن هناك « قوانين أخلاقية خالصة » ، دون أن يضطلع بأى بحث تمهيدى يبرّر لنا فيه هذه القضية التى تحتمل المناقشة . ولكنْ ، أليس من حقنا أن نفحص مفهوم « القانون » نفسه ؟ فهل نقول بأن لهذا المفهوم طابعاً مدنيا صرفاً ، على أساس أن القانون هو مجرد تنظيم بشرى يقوم على تراضى الشعب ؟ أم هل نرجع إلى الوراء قليلاً ، لكى نبحث فى أصول كلمات « القانون » و « الواجب » و « الإلزام » ، بغْية الوصول إلى معرفة المصادر الدينية التى انحدرت إلينا منها ؟ الواقع أننا لو عدنا إلى أصول هذه الألفاظ — فيما يقول شوبنهاور — لوجدنا أنها قد انحدرت إلينا من تشريع موسى الوارد فى سفر « التثنية » . ومعنى هذا أنه ليس هناك « واجب » بالمعنى الفلسفى أو الأخلاقىّ ، بل هناك « وصايا » نزلت لأول مرة فى تاريخ العهد القديم على موسى . وتبعاً لذلك فإن مفهوم « الواجب » يرتدّ فى خاتمة المطاف إلى الأخلاق اللاهوتية ، مما يدل على أنه مفهوم غريب على الأخلاق الفلسفية . وحتى لو سلمنا مع كانْت بأن « الواجب » مفهوم أخلاقى صرف ، فإن قول كانْت بوجوب الخضوع للقانون « احتراماً للقانون » هو قول غير معقول : لأن العقل يُلْزمنا دائماً بالبحث عن « الحيثيات » التى تسوّغ للقانون أن يأمرنا .

ثم ينتقل شوبنهاور إلى « المبدأ الأوّلى » à priori الذى أراد كانْت أن يطبقه على « الأخلاق » ، كما طبقه على « المعرفة » ، فيقول إن الخطأ الأصلىّ الذى وقع فيه كانْت هو أنه ظن أنَّ فى وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية أولية سابقة على التجربة . وهذا ما جعله يؤكد أن « القانون الأخلاقى » لا ينصبُّ على « مادة » الأفعال ، بل على « صورتها » فقط . ولكننا لسنا ندرى (فيما يقول شوبنهاور) كيف وقع فى ظن كانْت أن يكون فى وسع الفيلسوف الأخلاقى أن يضرب صفحاً عن شتى خبرات الناس — داخلية كانت أم خارجية — وأن

يتجاهل شتى وقائع العالم الخارجى ، لـكى يقيم « الأخلاق » كلها على بعض المعانى المجردة التى لا اتساق فيها ، أو على بعض المفاهيم الخالصة التى ليس لها أدنى نقطة ارتـكاز . وفضلاً عن ذلك ، فإن شوبنهاور يأخذ على « كانْت » أنه أعتبر « العقل » بمثابة الماهية الجوهرية الباطنية للإنسان ، فى حين أن الطبيعة العاقلة للإنسان — من حيث هى ملـكة المعرفة — لا تخرج عن كونها مجرد شئ ثانوىّ يرتبط بالظواهر ، ولا يستطيع أن يرقى إلى إدراك الأشياء فى ذاتها . ولو أمعن « كانْت » النظر إلى باطن الوجود الإنسانى ، لاستطاع أن يدرك أن « الإرادة » — لا « العقل » — هى نواة الموجود البشرى الحقيقية ، أو هى جوهره الميتافيزيقى الصحيح . ولـكن شوبنهاور — فى رأينا — قد نسى أن ما سمّاه هو باسم « الإرادة » لم يكن فى نظر كانْت سوى « العقل العملى » نفسه . وليس « العقل العملى » عنده سوى ملـكة إدراك الحقيقة فيما يتعلق بما ينبغى أداؤه ، أو بما لابد من عمله .

ولابد لنا فى هذا الصدد من أن نشير إلى نقد آخر تعرضت له فلسفة كانت الصورية فى الأخلاق من جانب أحد كبار الفلاسفة المعاصرين ألا وهو نيقولاى هارتمان . فهذا المفـكر الألمانىّ الـكبير يأخذ على كانْت أنه قد نسب إلى القانون الأخلاقى مصدراً ذاتيا صرفًا ، بحجة أنه لا مفر لنا من الاختيار بين أمرين : فإما القول بأن المبدأ الأخلاقى صـادرٌ عن « الطبيعة » أو « الأشياء » أو « العالم الخارجى » ، وإما القول بأن مصدره هو « العقل » أو « الذات » أو « العالم الباطنى » . وقد وجد كانْت أننا لو قلنا بالاحتمال الأول ، لجعلنا المبدأ الأخلاقى « تجريبيًّا » محضاً ، وبالتالى لأحلناه إلى مبدأ نسبىّ مُفْتقر إلى « العمومية » و « الـكلية » و « الضرورة » ، وعندئذ لن تـكون الأوامر الأخلاقية سوى مجرد « أوامر مقيّدة مشروطة » . وأما إذا قلنا بالاحتمال الثانى ، أعنى لو أرجعنا المبدأ الأخلاقى إلى « العقل » ، فإننا عندئذ سنجد أنفسنا بإزاء مبدأ كلى ، عام ،

أولى ، ضرورىّ ، وبالتالى فإن الأوامر الأخلاقية ستصبح « أوامر مطلقة غير مشروطة » ، أعنى قواعد مستقلة ، عالية على التجربة ، غير متوقفة على الطبيعة . والسؤال الذى يثيره هارتمان هنا هو هذا : « هل يكون القياس الشرطىّ المنفصل الذى وضعه كانت قياساً صحيحاً ؟ » أو بعبارة أخرى : « ألا يمكن أن يكون للقانون الأخلاقى مصدر آخر غير « الطبيعة » أو « العقل » ؟ » .

الواقع أن كانْت قد توهم أنه إذا أريد للقانون الأخلاقى أن يكون « أوليا » à priori ، فلابد من أن يكون مصدره « العقل » أو « الذات » ، فى حين أنه ليس هناك ما يلزمنا بأن نسلّم مع كانْت بأن « الأوّلى » هو بالضرورة « ما يصدر عن العقل وحده » . وحينما وحّد كانْت بين ما هو « أولى » من جهة ، وما هو « عقلى » من جهة أخرى ، وبين ما هو « لحق » أو « بعدى » à posteriori من جهة ، وما هو « تجريبىّ » أو « مادى » من جهة أخرى ، فإنه قد ارتـكب خطأ منطقيا كبيراً ، لأنه قد أقام « تطابقاً » بين معادلتين مختلفتين كل الاختلاف . وحجة هارتمان — فى هذا الصدد — هى أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ما هو « أولى » أو « سبقى » صوريًّا ، كما أنه ليس من الضرورىّ أن يكون كل ما هو « بَعْدى » أو « لحقى » ماديًّا . ومعنى هذا أنه ليس ما يمنع من أن يكون المبدأ الأخلاقى فى آن واحد مبدأ أوليا أو سبقيا ، مع كونه مبدأ « ماديًّا » أو مبدأ ذا مضمون . وبعبارة أخرى يقرر هارتمان أن المبدأ الأخلاقى يملك « مادة » أو « مضموناً » دون أن يكون فى ذلك ما يطعن فى طابعه « الأوّلى » أو « السبقى » . وليس من الضرورىّ لـكل تحديد مادىّ (أو مضمونىّ) للإرادة أن يكون تحديداً طبيعيًّا أو تجريبيًّا صرفاً . وحينما وحّد كانت بين « ما هو أوّلى » من جهة ، وما هو « صورى » من جهة أخرى ، فإنه لم يكن يتصوّر إمكان قيام « مادة » أو « مضمون » يصحّ فى الوقت نفسه اعتباره « أوليا » أو « سابقا على التجربة » ، فى حين أن هارتمان يرى فى « القيم الأخلاقية » — سواء أكانت

مادية أم صورية — مبادئ أولية ، كلية ، عامة ، سابقة على التجربة[1] .

ثم يستطرد هارتمان فيتعرض لدراسة « النزعة العقلية » التي غلبت على كل فلسفة كانت الأخلاقية ، ويقول إن صاحب « نقد العقل العملي » قد أراد للآمر الأخلاقي أن يكون قطعياً مطلقاً ، فلم يجد بدًّا من أن يضعه في مقابل القانون الطبيعي الذي ترتكز عليه الغريزة ، والرغبات ، والميول ، بوصفه « قانون عقل » A law of Reason . وليس من شك في أن كانت الذي جعل من « الأوّلي » النظريّ صورة من صور « الحكم » ، لم يستطع أن يجعل من « الأوّلي » العملي أيضاً سوى صورة أخرى من صور « الحكم » ! وهكذا توهّم كانت أن حياتنا الخلقية مُشبّعة منذ البداية بطابع « العقل العملي » الذي لا يكف عن « التفكير » و « الحكم » ، وكأنّ كل ما نقوم به من اختيار ، وتصميم ، واستهجان ، واستحسان ، وغير ذلك من مظاهر التفضيل أو التقييم ، ليس إلا مجرد عملية منطقية نُدرج فيها بعض الحالات الفردية تحت القانون الأخلاقي العامّ الذي ندركه منذ البداية إدراكاً « أوليا » . وكانت هنا يسلّم ضمناً بوجود « وظيفة عقلية » ذات طابع عمليّ تهيمن على الحياة الخلقية بأسْرها ، وكأنّ ثمة « ملكة منطقية » تنظم الكثرة الهائلة لمواقف الحياة المتنوّعة ، وشتى مظاهر الصراع قد تنشب في أعماقها . وعلى الرغم من أن كانت قد اعترف بقيمة بعض العواطف الخلقية ، بدليل أنه قد أبرز أهمية عاطفة « احترام القانون الأخلاقي » ، إلا أن كل نظريته الأخلاقية في الواجب قد بقيت مصبوغة بصبغة عقلية منطقية ، وكأن الإحساس بالواجب هو مجرّد « إدراك عقليّ » !

والحق أننا لو عدنا إلى حياتنا الخلقية العَيْنية — فيما يقول هارتمان — لتحققنا من أنّها لا ترتكز على المعرفة ، والتفكير ، والحكم ، بقدر ما ترتكز على

---

(1) N. Hartmann : "Ethics", vol. I., Moral Phenomena, Ch. XII, Critique of Formalism, pp. 168—170.

الوجدان ، والعيان ، والحدس ، وآية ذلك أننا لا ندرك « الحقيقة الأخلاقية » دون أن نقوم فى الوقت نفسه بعملية « تقييم » أو « تفضيل » وفقاً لما لدينا من مشاعر أو عواطف أو أحاسيس وجدانية . وما دامت أفعالنا الخلقية خبرات حية مشحونة ببطانة وجدانية ، فلا يمكن أن يتحقق سلوكنا الخلقى إلا بمقتضى عيان حدسى بالقيم . ومعنى هـذا أن أفعالنا الخلقية ليست « أفعالاً عرفانية » : Cognitive acts ، بل هى « أفعالٌ وجدانية » Acts of feeling . وعلى حين أن كانت كان يرى أن « العنصر الأوّلى » فى مضمار الأخلاق لابد من أن يكون « عقليًا » — لأنه لم يكن يستطيع أن يتصوره على نحو آخر — نجد أن هارتمان يقرر أنه ليس ما يمنعنا من تصـوّر « أولية وجدانية » (أو انفعالية) : Emotional Apriorism : ألا وهى « أولية الإحساس بالقيم » . وقد سبق لنا أن تحدثنا عن دور هذا « الجانب الأولى الانفعالي » فى عملية إدراكنا للقيم ، فقلنا بأن ثمة « وعيا أوليا » بالقيم هو دعامة الحياة الأخلاقية بأسرها . ويمكننا الآن أن نضيف إلى ما سبق لنا قوله انه ليس من الضرورى لهذه « الأولية الإنفعالية » أن تـكون تجريبية أو طبيعية لأن : « الوجدان » الذى تصدر عنه تقييماتنا الأخلاقية يمثل « سلطة » خالصة ، أصلية ، أولية ، مستقلة . وهارتمان يعارض هنا كانت فيقول إن الأخلاق لا تقوم أولا وبالذات على أى قانون عقلى خالص ، بل هى تقوم فى المحل الأول على « الوجدان الأوّلى بالقيم » . وليس من العسير على الباحث الفلسفى أن يستخلص « معرفة أخلاقية » من مثل هذا الوجدان الأولى بالقيم ، ومن ثم فانه ليس ما يمنعنا من تصوّر قيام أخلاق مادية (لا مجرد صورية) يكون موضوعها هو « القيم » ، على العـكس مما توهم « كانت » حين ربط الأخلاق بمفهوم القانون الصورىّ المحض[1] .

لو أننا نظرنا الآن إلى القاعدة الأولى من قواعد الفعل الثلاث التى صاغها

(1) Cf. N. Hartmann: «Ethics», vol. I., Ch. XIII, PP. 171 — 180.

« كانت » ، لوجدنا أنها — فيما يقول شوبنهاور — لا تمثل أمراً قطعياً مطلقاً ، بل مجرد أمر شرطى مقيد يستند إلى مبدأ « التبادل » . والدليل على ذلك مايقوله كانْت نفسه من « أننى لن أستطيع مثلا أن أريد تحويل الكذب إلى قانون كلى عام ، لأن أحداً عندئذ لن يصدقنى ، كما أن الناس فى هذه الحالة سوف يردون على تصرفى بمثله » ، وما يقوله هو نفسه أيضاً فى موضع آخر من « أن كل فرد منا يرغب فى أن يعاونه الغير ، فلو أنه صرح علناً بأن مبدأه هو ألا يساعد الآخرين ، فإن الآخرين أيضاً سوف يجدون أنفسهم فى حل من أن يعاونوه . وتبعاً لذلك فإن مبدأ الأنانية ينقض نفسه بنفسه » . وهاتان العبارتان — وغيرهما كثير — تستندان فى رأى شوبنهاور إلى مبدأ « التبادل » باعتباره فرضاً ضمنياً نسلم بصحته ابتداء ، وكأن كانْت يقول لنا : « إذا أردت ألا يسىء إليك الآخرون ، فلا تسىء إليهم . » . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق الكانتية لا تقوم هنا إلا على مبدأ « حب الذات » ، ما دام احترامى لمبدئى الأخلاقى هو وليد حرصى على ألا يصيبنى أى أذى أخلاقى من جانب الآخرين .

وأما فيما يتعلق بالقاعدة الثانية التى تنص على معاملة الشخص البشرى كغاية فى ذاته ، لا كمجرد وسيلة ، فإن كثيراً من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فيها مجرد تأكيد للقاعدة الأخلاقية القديمة التى كانت تقول : « لا تفكر فى نفسك فقط ، بل فكر فى الآخرين أيضاً . » . ومع ذلك ، ألسنا نلاحظ أننا حين ندين المجرم ، فإننا نعامله قطعاً معاملة « الوسيلة » ما دمنا نتخذ منه أداة ضرورية للمحافظة على حرمة القانون ، حتى أننا قد ننفذ فيه حكم الإعدام ، ليكون عبرة لغيره ممن قد تحدثهم نفوسهم بالخروج على القانون ؟ ومن جهة أخرى ، ألم يتخذ كانت نفسه من الإنسان مجرد « واسطة » أو « وسيلة » ، حينما نظر إليه — لا على أنه غاية فى ذاته — بل على أنه مجرد أداة لتحقيق القانون الأخلاقى المجرد ؟

وأما القاعدة الثالثة التى تنص على أنه لا بد لإرادة كل مخلوق عاقل من أن

تشرّع لنفسها وللغير، بطريقة كلية عامة ، فإن كثيراً من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا فيها قاعدة جوفاء تتطلب من «الإرادة» أن تصدر قوانين كلية، احتراما للواجب، دون أى باعث آخر ، فى حين أنه لا يمكن للإرادة أن تحقق شيئا دون أدنى باعث أو وازع أو مصلحة . وإذا كان « كانْت » قد تصور أن ثمة أفعالا تخلو تماماً من كل باعث أو من كل مصلحة — كأفعال العدالة ومحبة البشر — فإن شوبنهاور يحاول أن يظهرنا على أن هذه الأفعال ليست نزيهة نزاهة خالصة ، أو هى بالأحرى ليست خلواً تماما من كل اهتمام أو وازع أو باعث . وأما حديث « كانْت » عن « مملـكة الغايات » فهو حديث طوباوى عن مدينة خيالية تسكنها موجودات عقلية مجردة « مدينة يريد أهلها، دون أن يريدوا شيئا — أعنى بدون مصلحة — أو بالأحرى لا يريدون سوى شىء واحد ، ألا وهو أن يريدوا جميعاً وفقا لقاعدة واحدة — أعنى وفقا لقاعدة استقلال الإرادة ! » ..[1]. وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول مع الأستاذ برود Broad إن « كانْت » يجانب الصواب حين يستبعد عنصر « الميل » من كل « فعل أخلاقى » ، فى حين أن « الميول » أساسية بالنسبة إلى الـكثير من الأفعال الخلقية : كما هو الحال مثلا حين يختار الشاب زوجا له ، أو حينما يفـكر فى اختيار هذه المهنة أو تلك .. الخ . وربما كان من واجبنا فى بعض الأحيان أن ندخل فى اعتبارنا ، عند الحـكم على صواب الفعل الخلقى أو خطئه ، عنصر « الميل » الذى صدر عنه هذا الفعل ، خصوصاً إذا عرفنا أن الـكثير من أفعالنا قلما تصدر عن بواعث عقلية خالصة[2].

---

(1) Schopenhauer: « Critique du Fondement de la Morale. . » ,. Paris Alcan, Trad franç. pur. Burdeau, ge éd , p. 135

(2) C. D. Broad ; « Five Types of Ethical Theory. », 1946, p.124 f.

الباب الثالث

خبرات خلقية [1]

الفصل التاسع

خبرة « الشر »

إذا كنا قد تعرضنا فى الباب الثانى لدراسة بعض النظريات الأخلاقية التقليدية ، فإننا نريد فى هذا الباب مواجهة « المشكلة الخلقية » من خلال بعض « الخبرات » ، لا من خلال بعض « النظريات » . ولا شك أن القارىء الذى تتبع — منذ البداية — طريقتنا الخاصة فى مناقشة قضايا الأخلاق قد فطن إلى أننا لا نرى فى « المشكلة الخلقية » مجرد ألعوبة جدلية تقوم على مضاربة بعض المفاهيم ، بل خبرة حية تستند إلى بعض المواقف البشرية الأصلية . ومن هنا فإننا لا نستطيع التسليم مع بعض الفلاسفة المحدثين بأن « الأخلاق » ترتد فى خاتمة المطاف إلى مجموعة من القواعد الشكلية التى تفرض نفسها على سلوك البشر بطريقة أولية سابقة ، بل نحن نرى فى « الأخلاق » صراعا حياً تقوم به ذات حرة تشق طريقها عبر الكثير من العوائق والتجارب والمشقات . ولو أننا تصورنا الحياة الروحية للإنسان على أنها كفاح مستمر للشر ، وغزو متواصل للخير ، لكان علينا أن نقول مع كروتشه Croce : « إن الشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية . » والحق أن الحياة الخلقية لا تمثل سلسلة متراخية من اللحظات المتكررة الخاوية ، بل هى سلسلة ديناميكية من الخبرات الحية التى لا تخلو من نضال ، وصراع ، وكفاح مستمر . ومعنى هذا أنه لا قيام للحياة الخلقية دون التصادم مع الشرور والأشرار ، بل دون خوض تلك المعارك الروحية المستمرة التى نقتحم فيها العقبات ، ونواجه الكثير من الصعوبات ، دون أن نكون واثقين من النجاح سلفاً ! وعلى حين أن الكثير من دعاة الزهد والتصوف ، قد يهيبون بالإرادة أن تتجنب مواطن العراك ،

أو أن تعزف بنفسها عن دواعي العثرات ، نجد أن الحياة الخلقية الصحيحة لا ترى أي جناح على المرء في أن يتلوث بالخطيئة ، أو أن يشتبك مع الشر ، واثقة من أنه لا موضع في الأخلاق لدعوى « البراءة » الخاوية ، أو لأسطورة « الطهارة » الشفافة الملساء ! [1].

وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق قد وجدوا في « الشر » و « الخير » مجرد مفهومين أخلاقيين ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أنهما خبرتان خلقيتان ترتبطان بترقي الحياة الشخصية للإنسان . وآية ذلك أن الشر والخير « حالتان » تتصلان اتصالا وثيقاً بالسياق التاريخي لكل شخصية ، أو بالاتجاه العام لكل حياة فردية . ولا غرو ، فإن المهم في الحياة الخلقية هو أولا وبالذات « الكيفية » التي تتخذها الإرادة ؛ أعني ما قد يشيع في وجودنا الشخصي من نظام أو اضطراب . ولو أننا أحلنا « الخير والشر » إلى دوامة الحياة الخلقية ، لما وجدنا أدنى صعوبة في أن نفهم أن « الخير » هو الرغبة في ترقية « القيم » والعمل على النهوض بها ، في حين أن « الشر » هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاص من « القيم » والعمل على الهبوط بها . وتبعاً لذلك فإن ما نسميه باسم « خبرة الشر » يمثل حركة « انحلال » أو « تدهور » ، تضع في طريق نمونا الروحي بعض العراقيل أو العثرات ، فتحول دون نضج حياتنا الخلقية وازدهار رقينا الروحي . ومهما اختلفت أشكال « الشر الخلقي » ، فإنها جميعاً تشير إلى عملية عرقلة لترقي القيم ، وبالتالي فإنها تعبر عن قيام «عوائق» في السبيل المؤدي إلى « تكامل » حياتنا النفسية . ومن هنا فإنه لا بد لنا من التوقف عند « خبرة الشر » حتى نفهم دلالتها في حياتنا الروحية .

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مصر ، ١٩٦٨ ، فلسفة كروتشه ، ص ١٤٣

الشر تحالف مع الفوضى أو الاضطراب !

إن هناك — بلا شك — شروراً كثيرة ترتبط فى وجودها بالعالم الخارجى ، ولكن هناك أيضاً شروراً أخرى تكمن فى صميم حياتنا الشخصية ، وتلك هى الشروط المرتبطة فى أصلها بانحرافات الإرادة أو اضطراباتها . ولا غرو ، فان معظم الشرور الخلقية نابعة أولا وقبل كل شىء مما فى الطبيعة البشرية ذاتها من « متناقضات » Contradictions . ولعل هذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن الشر مظهر لانقسام الإنسان وتوزعه وتفككه . وحين تحدث أحد رجالات المسيحية المشهورين — ألا وهو القديس بولس — عن « قيام تعارض بين قانون الأعضاء الجسدية وقانون الروح » ، فانه لم يكن يعنى بهذا الحديث سوى الإشارة إلى اقتران « حالة الطبيعة » بحالة التمزق أو التفكك أو « عدم التكامل » Disintegration .

والواقع أنه إذا كان من المستحيل على الإنسان أن يصل تماما إلى حالة « النقاء » أو « الطهارة الأخلاقية » ، فذلك لأن لديه من الرغبات المتعارضة ما يدفعه باستمرار إلى الاستهانة ببعض « المبادىء الخيرة » المعترف بها ، أو الخروج على بعض « القواعد الأخلاقية » المتعارف عليها . هذا إلى أن « الاغراء » أو « الغواية » لا تكاد تهدأ أو تتوقف فى أعماق نفوسنا ، مما يجعل حياتنا الأخلاقية ضرباً من « الصراع » أو « الكفاح » المستمر . وليس بيننا من لا يشعر فى قرارة نفسه بأنه « مذنب » أو « آثم » : فإنه ليكفى أن يدع المرء العنان لأهوائه ، حتى يرى نفسه مكبلا بأغلال الإثم ، خاضعاً لسيطرة الخطيئة . وحينما يستولى على نفس المرء مثل هذا الشعور الخلقى بالذنب أو الإثم ، فهنالك لا بد له من أن يشعر بأنه قد تحالف مع نداء الاضطراب الكامن فيه ، أو هو قد تواطأ مع قوى الفوضى الباطنية فيه . . . وربما كان منشأ الآلام النفسية العديدة

التى طالما استبدت بنا ، هم [illegible] الخلق بالإثم ، واعترافنا الضمنى بأننا قد تواطأنا مع الفوضى أو الاضطراب !

وليس من شك فى أن « الأخلاق » مظهر من مظاهر « النظام » أو « التكامل » فى حياتنا الشخصية ، فلا غرابة بعد ذلك فى أن يكون « الشر » عائقاً أو عقبة تحول دون تحقق وحدتنا الشخصية . ومعنى هذا أن « الشر » يمثل فى حياتنا النفسية ضرباً من الانقسام أو التوزع ، لأنه يمنعنا من الخضوع للقيم العليا التى يمكن أن تضمن لنا ضرباً من النظام أو التكامل فى الشخصية . هذا إلى أن الشر ينطوى دائماً على استسلام للظروف الخارجية المتعارضة ، واستكانة أمام الإغراءات الدنيوية المتعدّدة ، فهو لا بد من أن ينطوى أيضاً على عملية « رفض » للاستماع إلى « نداء القيم » . وحين يقول بعض فلاسفة الأخلاق إن « تجربة الشر » تمثل دائماً ضرباً من « الخيانة » أو « عدم الوفاء » فإنهم يعنون بذلك أنها فى جوهرها عملية إنكار للقيم !

هل يكون للشر معنى « نسبىّ » ؟

إن البعض لينسب إلى «الشر» طابعاً محدَّداً تحديداً مطلقاً ، وكأنما هو وجودٌ مستقل قائم بذاته ، أو حقيقة متعيّنة ذات كيان خاص . ونحن نعرف كيف جعلت « المانوية الأخلاقية » من الخير والشر موجودين مستقلين يتصارعان وجهاً لوجه فى نطاق كل حياة شخصية . بيد أن الواقع أن موقف كل من «الخير» و «الشر» لا يمثل موقفاً متساوياً يتعادل مع موقف الطرف الآخر « تعادلاً مطلقاً . » . ولعلّ هذا ما عناه الفيلسوف الفرنسى المشهور لافل Lavelle حينما كتب يقول : « إننا لا نكاد نستطيع أن نحدّد الشر تحديداً إيجابياً ، وذلك لأنه ليس يكفى أن نقول إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة ، طرفها الآخر هو « الخير » ، بل لا بدَّ أيضاً من أن نقول إنه لمن المستحيل أن نسمّى الشر دون أن نثير فى الأذهان فكرة

« الخير » على اعتبار أن الشر هو مده بمثابة سَلْب أو نفى أو حرمان « Privation » .
وليس معنى هذا أننا ننكر « وجود » الشر ، أو أننا نقول مع بعض فلاسفة العصور الوسطى بأنه « عدم » أو « وجود » ، بل كل ما هنا لك أننا ننسب إلى الشر معنى نسبيًا ، نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصلية أو لخبرة أولية .

هل يكون الشر وثيق الصلة بطبيعة تكويننا ؟

لقد قلنا إن « الشر » حليف التوزع ، والتشتت ، والتفكك ، والانقسام ، فهل يمكن أن نحدّد مركز الشر فى حياتنا الشخصية بأن نقول إنه يشير دائماً إلى ضرب من « التمرّد على الوحدة » ؟ إن كل الشواهد قائمة على أن لدى الموجود البشرى حنيناً مستمرًا إلى الوحدة الأصلية والسكينية المطلقة ، ولكن التجربة — مع الأسف — لا تفتأ تمدنا بأسباب التصدع ، والتمزق ، والانكسار ، ممّا يشيع فى حياتنا النفسية ضرباً من التفكك ، والتكثر ، والانقسام . وقد لاحظ بعض الفلاسفة الميتافيزيقيّين أن هذا « الانقسام » الذى يتهدّد باستمرار وحدتنا النفسية ، ليس عَرَضا دخيلاً على وجودنا الميتافيزيقى ، بل هو حقيقة أصلية لاسبيل إلى القضاء عليها نهائيا . والسرّ فى ذلك إنما هو تركيب الإنسان نفسه بوصفه نفساً وبدناً : فإن هذا التركيب يجعل من الإنسان موجوداً هجيناً يحمل بين جَنْبَيْه عنصرين متعارضين هيهات له أن يحقق بينهما أى ضرب من ضروب التآلف أو التوافق أو الانسجام ! ولو وقف الأمر عند هذا الحدّ ، لهان الخطب ، ولكننا أيضاً موجودات متناهية تحيا فى المكان والزمان . ومثل هذا « الوجود المكانى — الزمانى » لابد بالضرورة من أن يمزق وحدتنا ، ويجزئ نشاطنا ، مما يؤدى بنا دائما إلى الانقسام على أنفسنا . وتبعاً لذلك فقد يبدو « الشر » — فيما يقول بعض فلاسفة الأخلاق — وثيق الصلة بطبيعة تكويننا .

وجود « الشر » يثبت أن الإنسان « حرية » ، لا « طبيعة » !

إن « الشر » — ممكنا كان أم واقعيًا — يعبر دائماً عن شرط ضرورى لوجود «الخير» ، إذ لولا إمكانية الشر ، لكانت إمكانية الخير ضربا من المحال . والواقع أن الخير والشر لا يوجدان فى الأشياء ، بل فى الطريقة التى تستخدم بها إرادتنا تلك الأشياء . ولعلّ هذا ما فطن إليه بعض فلاسفة العصور الوسطى منذ مئات السنين حينما قالوا « ان الإرادة فى حدّ ذاتها خيرة ، وإنما يكمن الشر فى سوء استعمال هذه الإرادة » . ولكن بيت القصيد — فى رأينا — هو أن نؤكد أنه لو لم يكن هناك سوى أسلوب واحد ، أو طريقة واحدة ، فى استعمال الواقع الخارجى سواء أكانت هذه الطريقة خيرة أم شريرة ، لصار السلوك حتميا ضروريا ، وبالتالى لفقد صبغته الأخلاقية . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنه لا معنى ولا قيمة للخير ، اللهمّ إلّا بالنظر إلى الاختيار الممكن للشر ، والعكس بالعكس . وإذن فإن الشر مرتبط بممارسة الحرية البشرية لنشاطها الخاص ، إذ لولاه ، لحقّق الإنسان الخير بطريقة آلية (ميكانيكية) . ومعنى هذا أننا لو رفعنا عن الإنسان إمكانية الشر أو الخطأ أو الضلال ، لأصبح الإنسان كائناً مجبرا لا يملك أدنى قسط من الحرية على الإطلاق !

والواقع أن تعارض الخير والشر يضع أمام أنظارنا منذ البداية أسلوبين متمايزين من أساليب « الوجود فى العالم » أو طريقتين مختلفتين من طرق « التعامل مع الواقع » . صحيح أننا جميعاً نواجه فى الحياة موقفاً وحداً ، ولكن الازدواج القائم بين الخير والشر إنما يضع بين أيدينا أسلوبين متناقضين فى تفسير هذا الموقف الواحد . وقد يكون الأسلوب الأول منهما أميل إلى الأخذ بفلسفة التفاؤل ، فى حين يبدو الأسلوب الثانى منهما أقرب إلى التسليم بفلسفة التشاؤم . ولكن المهمّ أن هذا الازدواج القائم على وجود « التناقض » إنما هو الذى يضطر الإنسان إلى « الاختيار » ، سواء أكان ذلك بالخضوع والقبول ، أم بالثورة والتمرّد .

ولولا هذا « التعارض » الذى قد يسمح للانسان بأن يتخذ من أشد العقبات صلابةً نقطة ارتكاز له ، من أجل الانطلاق إلى ما وراءها ، لاستحال الإنسان إلى مجرد « طبيعة » ، بدلا من أن يكون « حرية » . وإذن فإن ممارسة الحرية لذاتها ، مشروطة بقيام هذا التعارض الأصلىّ بين الخير والشر ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن وجود « الشر » هو الذى يثبت أن الإنسان « حرية » لا مجرد « طبيعة » . ولعلّ هذا هو السبب فى ارتباط مشكلة الشر منذ البداية — فى أذهان الكثيرين — بمشكلة الاختيار أو الحرية .

والحياة الأخلاقية أيضاً حياة « مخاطرة »

إن هناك أسطورة مسيحية قديمة تقدس « سقطة آدم » ، وتعدّها حَدَثاً سعيداً ، نظراً لأنها هى التى تسبّبت فى خروج الإنسان من فردوس البراءة والسذاجة واللا شعور ، حيث لم يكن ثمة شر ، وبالتالى لم يكن ثمة « خير » بمعنى الكلمة ، ما دام الإنسان لم يكن ليستطيع تمييز هذا الخير . والواقع أن الإحالة المستمرة إلى الشر ، والصراع الحى العنيف بين الخير والشر ، هما اللذان يدعمان قدرتنا على « الاختيار » ، وهما اللذان يؤكدان مسئوليتنا . ومن هنا فإنه ليس من شأن « الجهد الأخلاقى » أن يكون مضمون النجاح منذ البداية ، بل لا بد لهذا الجهد من أن يتسم بطابع « المخاطرة » ، ما دام جهداً حراً يقوم على « الاختيار » . وربما كانت كل القيمة العملية الأخلاقية التى يضطلع بها الإنسان حين يعمد إلى تحقيق الحياة الشخصية الصحيحة ، أنها تضمن له من الانتصار مايستطيع معه سحق أسباب الفشل ، والقضاء على احتمال السقوط .

وإذن فإن « إمكان الخير والشر » هو الذى يؤكد سمو « الحياة الشخصية » بوصفها حياة إنسانية قديرة على اكتشاف « عالم القيم » فيما وراء « العالم الطبيعى » . وفى هذا يقول لافل مرة أخرى : « إنه لا يمكن أن تكون للحياة قيمة فى نظرنا ،

اللهمّ إلا إذا كان فيها موضع لخير يكون فى وسعنا نحن أن نفهمه ، ونريده ، ونحبه . وأما الشر — على العكس من ذلك — فهو هذا الذى لا نستطيع أن نفهمه أو نحبه ، حتى حينما نكون قد أردناه ، بل هو هذا الذى يدينا حينما نكون قد فعلناه ، أو هو على الأصح هذا الذى لن يكون إلَّا إدانة للوجود والحياة ، لو أنه كان صميم جوهرها . . . » ثم يستطرد المفكر الفرنسى الكبير فيقول: « إن من شأن الخير والشر أن يضعا الواقع تحت حكم الروح (أو العقل) : إذ أنه هيهات للواقع أن يتبرَّر ، اللهمَّ إلَّا إذا وُجِدَ أنه خيّر ، وأما حين نقول عن الواقع إنه سيئ أو شرير ، فإن معنى هذا أننا نعترف بأن العدم خيْرٌ منه ! وتبعاً لذلك فإن كلاًّ من الخير والشر يستلزم حكماً تُصْدِرُهُ الروح على الكوْن » .

. . . إن وجود « الشر الخلقى » كثيراً ما يولّد لدى الإنسان ثورة عارمة على المصير البشرى بأكمله ، ولكنَّ الحقيقة أنه لا موضع للشكاة من مصيرنا ، على الرغم من كل ما يكتنفه من آلام وشرور ، بل لا بد لنا — على العكس — من تقبل هذا المصير ، مع كل ما يقدّمه لنا من احتمالات ! ولا غرو ، فإن « الحياة الخلقية » — مثلها فى ذلك كمثل الحياة الإنسانية عموماً — مخاطرة لا بد لنا من القيام بها . وقد تنجح هذه المخاطرة أو تفشل ، ولكن نجاحها أو فشلها لن يكون رهناً ببعض الظروف الخارجية ، بل سيكون متوقفاً — أولا وقبل كل شىء — على بعض الأحوال الروحية أو الظروف الشخصية التى هى رهن بحريتنا الذاتية بوصفنا موجودات ناطقة تستطيع أن تكشف « القيم » !

ولكنْ، هل ينبغى أن نبغض « الشرّ » ؟

إن الكثيرين ليظنون أن الحياة الأخلاقية الصحيحة تستلزم كراهية الشر ، وبغض الأشرار، ولكنّ الإرادة الخيرة —فيما يقول جانكلفتش Jankélévitch لا تعرف « الكراهية » فى أية صورة من صورها ، وبالتالى فإنها لا تبغض « الشرير » ، ولا تكره « الشر » نفسه ! وقدكان رجالات العصور الوسطى فى أوربا يعدون الشر « عدماً » أو «شبه عَدَم » ، ومن ثَم فإنهم كانوا يقولون إنه لا موضع لكراهية أمرٍ لا وجود له ! وأما ديكارت فقد كان يقول إن الفعل الذى يصدر عن « كراهية الشر » لا يمكن أن يكون فعلاً جليلاً أو نبيلاً كذلك الذى توحى به إلينا — بطريقة مباشرة — « محبة الخير » . والحق أن الحياة الأخلاقية الصحيحة — فى جوهرها — « إرادة خير » لا تقوم إلا على « المحبة » . وليس المفروض فى « المحبة » أن تقتصر على ما هو أهل للحب ، أو أن تقتصر على التعلق بما يحمل قيمة أعظم ، بل إن « المحبة » الحقيقية « إشعاع لا يستأثر به أى موضوع كائناً ما كان » . والواقع أن « قيمة » المحبوب ليست هى السبب الكافى للحب ، أو العلة المكافئة للمحبة ، فضلا عن أنها قد لا تكون « صفة » أو « كيفية » قائمة من ذى قبل فى شخص المحبوب ، بحيث لا يكون على المحب سوى أن يقف عليها ويلاحظها قبل الشروع فى الحب ، كما يتثبت المرء من شخصية زائر يطرق على بابه ، قبل أن يأذن له بالدخول إلى عقر داره ! وإنما تجىء « المحبة » فتضع هى نفسها « قيمة » المحبوب ، أو تكتشف تلك القيمة بفعل الحب نفسه !

وحين يقول بعض فلاسفة الأخلاق « إن الحب المُحِبّ L'amour Amant — لا الشىء المحبوب — هو القيمة الحقيقية » فإنهم يعنون بذلك أن واقعة الحب (التى هى جوهر الإرادة الخيّرة) ، لا الموضوع المحبوب (الذى تتجه نحوه

الإرادة الخيرة) هي وحدها فضيلة الفضائل . ولهذا فقد أعلن حكماء الأخلاق من قديم الزمن أن « المحبة الحقيقية » إنما هي محبة الأئمة والمذنبين وضحايا الشر . فالمحبة الصادقة لا تخشى التنازل عن كرامتها ، والهبوط إلى مستوى الأشرار ، والتلوث بمخالطة جماعة المذنبين ، بل هي تنزل إليهم ، وتتعاطف معهم ، وتغمرهم بعطفها . والمحب الحقيقي يعلم تمام العلم أنه ليس من واجبه أن يبغض الشر أو أن يكره الكراهية ، بل أن يعمل على استئصال الشر وتحطيم الكراهية . وحينما يتحدث بعض حكماء الأخلاق عن « محبة الكراهية » ، فإنهم لا يعنون بها محبة الشرير بوصفه شريراً ، بل محبة الشرير بوصفه إنساناً تعساً أو مخلوقاً شقيا . ومعنى هذا أن المحبة الحقيقية هي محبة الشرير ، لا محبة شر الشرير ! وإذا كانت بعض الديانات قد أعْلت من شأن فضيلة « الصفح » ، فذلك لأنها قد فطنت إلى أن « الصفح » أو « الغفران » يضحى بعلاقة القانون في سبيل علاقة المحبة ، وبالتالي فإنه يمثل فاتحة لعهد جديد هو « عهد المحبة » . هذا إلى أن « الصفح » ثقة في الاستمرار الزماني الحي للشخصية البشرية ، فهو يفتح للمذنب حساباً جديداً ، أو قرضاً ائتمانيا لا نهاية له ، في سجل المستقبل ! وليس « الصفح » — بعد هذا وذاك — سوى صورة من صور « السخاء » : لأنه يعطي حيث لا يتوقع الأخذ ، ويحب حيث لا يتوقع المبادلة ! وإذا كانت محبة الإنسان للأشرار أرفع شكل من أشكال الفضيلة ، فذلك لأنها محبة سخية فياضة ، تحاول أن تمضي في وجه التيار ، فتتعاطف مع موجود شقي تعلم أنه ليس إلا ضحية مسكينة . . . وهكذا تجد « المحبة الخالصة » نفسها وجهاً لوجه أمام الكراهية ، « الكراهية الخالصة » فتشعر بأن « الشر » الذي قد يلحق بها من جراء احتكاكها بالشرير نفسه ، لن يكون أعظم بأي حال من « الشقاء » الذي يعانيه هذا المخلوق التعس ، وبالتالي فإنها تسعى جاهدة في سبيل العمل على إنقاذه من تلك الوحدة القاسية التي يحيا في أحضانها ، ألا وهي « وحدة الشر » الأليمة الباردة !

هل تكون « الكراهية » هي « إرادة الشر » ؟

إن الكثيرين ليتحدثون عن « إرادة الشر » ، في حين أنه قد يكون من العجب العجاب أن تتجه الإرادة البشرية نحو « الشر » ، وهي التي لا تريد لنفسها في الأصل إلاّ « الخير » ! فماذا عسى أن تكون هذه الإرادة الشريرة التي تريد « الشر » ، بوصفه « خيراً » لها ؟ ! إنها — فيما يقول بعض فلاسفة الأخلاق — « الكراهية » ؛ بل « الكراهية الخالصة » التي تمثل القطب المضاد لما أطلقنا عليه اسم « المحبة الخالصة » ! والكراهية كالمحبة ، من حيث إن كلا منهما « ظاهرة شخصية » تهدف نحو « الإنية » ، أو تتجه نحو « الذات » . إنها علاقة مع «الآخر» ولكنها علاقة مع «الآخر» بقصد إنكاره أو نفيه أو سلبه ، لا بقصد تأكيده أو إثباته أو وضعه ! وعلى حين أن حبنا للآخر إنما يعني أننا نريد وجود الآخر ، أو نريد الآخر موجوداً ، نجد أن كراهيتنا للآخر إنما تعني أننا نريد «عدم وجوده» ، أو نريده « لا موجوداً » . فكل ماهية «الكراهية» منحصرة بتمامها في نزوعها نحو العدم ، بمعنى أن الكراهية في صميمها « سلب » أو « نفي » أو « إنكار » Négation .

وعلى الرغم من أن الشخص المبغض أو الكاره يريد « لا وجود » الشخص المبغَض أو المكروه ، إلا أنه مع ذلك يعمل على استمرار بقاء ضحيته ، حتى يكون لديه شيء يبغضه ، أو شخص يكرهه ! ومعنى هذا أن الجلاد يريد « وجود » ضحيته و « عدم وجودها » في آن واحد ، وإن كان لا يستطيع في الحقيقة أن يريدها على وجه التحديد « موجودة » أو « لا موجودة » . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه يريد في قرارة نفسه وجودَ ما يعمل على محوه ، ولا وجود ما يعمل على استمرار بقائه ! ومن هنا فإنه ما تكاد ضحيته تشارف العدم ، حتى يريدها موجودة لكي يعاود محوها من الوجود ! والواقع — كما لاحظ لافل — أن

« القسوة » لا تنحصر فى القضاء على الخصم ، فإن قتل الخصم لن يتيح للقدرة البشرية الفرصة لأن تمارس ذاتها ، اللهمّ إلّا فى لحظة واحدة ينتهى بعدها كل شىء — بل هى تنحصر فى العمل على تعذيبه . وهنا تجىء القسوة فتحاول إقامة ضرب من التوازن بين القضاء على الضحية من جهة ، والعمل على استبقائها من ناحية أخرى . وعلى حين أن العملية الأولى منهما تقلّل دائماً من قدرته على التألم ، نجد أن العملية الثانية منهما تزيد من حدة شعوره بالألم !

إن « المحبة » لتتأرجح دائماً بين حالتين : حالة « الملك » L' Avoir التى لابد بالضرورة من أن تظل ناقصة ، وحالة « الوجود » L' Etre التى تمثل تطابقاً يمحو بالضرورة رابطة الحب المليئة بالشوق والهوى . وهكذا نجد أنه لابد للمحب من أن يظل دائماً عاجزاً عن تملك شخص المحبوب . وقد لا تختلف « الكراهية » عن « المحبة » من هذا الوجه : فإن صاحب الإرادة الشريرة لا يستطيع من جهة أن يوجد « مع » الشخص المكروه ، كما أنه لا يستطيع من جهة أخرى أن يحيا « بدونه » ! صحيحٌ أنه يسعى جاهداً فى سبيل القضاء عليه ، ولكنه لا يلبث أن يتحقق من أن ثمة شيئا قد تبقى منه ، وهذا الشىء هو الذى يجىء فيفسد عليه كل سعادة إرادته النهمة العرمة ! ولا غرو ، فإنه هيهات للإرادة الشريرة أن تقضى على آثار وجود خصمها ، ما دام هذا الخصم قد وُجِد ، وما دام من المستحيل القضاء على ذكراه تماماً !

هذا إلى أن الإرادة الشريرة تعلم تمام العلم أن كل شخصية « قدس أقداسها » الذى لا سبيل إلى الدُنُو منه أو النفاذ إليه . فكيف يتسنى لها أن تقتحم سرّ تلك الشخصية ، أو أن تقضى على قرارة وجودها ؟ إننا لنلتقى هنا بسرّ تلك « الكراهية » التى لا تُلقِى سلاحها أبداً ، بدليل أنها قد لا تستسلم حتى بعد موت ضحيتها ، بل تظل تتعقب آثارها ، وتلاحق أعقابها ، وتواصل حملاتها الشريرة ضدّ كل ما قد يحمل طابعها (سواء أكانت أعمالاً أم آثاراً أم مخلفات

أم رموزاً ...) إلخ . ولكنْ ، هيهات للكراهية أن تمحو ذكرى شخصية وُجِدَتْ بالفعل ، واحتلت مكانها تحت الشمس ، واستطاعت أن تسجّل ذاتها فى سجلّ الواقع !

بعض أعراض « الكراهية » بوصفها « علة أخلاقية »

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند تلك « الكراهية » التى قلنا عنها إنها « إرادة الشرّ » بدمها ولحمها ! فما الذى تتّسِمُ به تلك العلة الأخلاقية الخبيثة ، أو ما هى أهم الأعراض التى تميّزها ؟ إن أول ما نلاحظه فى هذا الصدد أن الكراهية لا تستطيع أن تحيط بقرارة الذات ، أو أن تتعمق أسرارها ، أو أن تنفذ إلى صميم وجودها ، بل هى تتوقف بالضرورة عند بعض التفاصيل الجزئية ، أو المظاهر السطحية ، لذلك « الآخر » الذى هو موضوع بغضائها . وعلى حين أن الشرير يعجز عن فهم نفسية أخيه ؛ لأنه لا يرى جوهر وجوده ، ولا يدرك قيمَة الحقيقة ، نجد أن المحب يفهم محبوبه فى تكامل ، ويدرك وجوده ككل ، فهو يغض النظر عن مساوئه الجزئية ، ولا يكاد يتوقف عند عيوبه الظاهرية ؛ لأنه يرى منه صميم حياته الباطنية العميقة ! وهكذا نرى أن الكراهية لا تقرأ « الباطن » ولا تحسن فهم « الداخل » : لأنها فى جوهرها مجموعة من القراءات السطحية ، والتأويلات الظاهرية ، لسلوك « الآخر » . وليس من عجب ألا تفهم الكراهية شيئاً : فإن أخشى ما تخشاه هو أن تفهم ، وهى تعلم أنها لو فهمت ، لما استطاعت من بعد أن تبغض ! ومن هنا فإن الكراهية لا تريد أن تتعمق ذاتية « الآخر » ، حتى لا تتعرف فى شخص قريبها على « حامل القيم الروحية » ، أو حتى لا تجد نفسها بإزاء « وحدة شخصية » قابلة للحب ! وعلى حين أن « الشفقة » تمثل ضرباً من التباطؤ والتعمق والتوقف عند الآخر ، نجد أن الكراهية هى الحكم السريع السطحى العابر الذى يأبى التوقف عند ما يحمله « الآخر » من « قيم روحية » ،

مكتفياً بالنظر إلى شخصيته نظرة سريعة عابرة . فالكراهية صماء لا تريد أن تسمع ، متعجلة لا تريد أن تتوقف ، بحيث إن ما فيها من نقص أساسي قد لا يرجع أولا وبالذات إلا إلى صلابتها ، وإقفارها ، وفقر خيالها ، وافتقارها إلى كل إشماع ! ولعل هذا ما عبرنا عنه في موضع آخر حين قلنا « إن الكراهية هي تلك الوحدة الباردة التي لا يستطيع صاحبها أن يحيا في أية مدينة عقلية ، نظراً لأنه يريد دائماً أن يعيش في مكان قفر مجدب ، لا تتردد فيه أي أصداء على الإطلاق » .

وقد يقع في ظن البعض أن « الكراهية » وإن كانت ظاهرة سلبية إلا أنها تنطوي على « محبة ضمنية » . وبهذا المعنى مثلا قد يبغض المرء جماعة الملوّنين، لكي يحب جماعة البيض . ولكن الواقع أنه إذا كان الشرير يبغض الزنوج ؛ فذلك لأنه عاجز عن محبة الإنسان بوجه عام . ولهذا فإننا نقول إن الكراهية عقيمة ، ومن ثم فإنه لا مجال للتحدث بأي حال عن « آثار قد تنتجها الكراهية . ومعنى هذا أنه ليس في وسعنا أن نقيم فوق دعامة من الكراهية أي بناء متين يمكن أن يقدر له البقاء ، أو أية جماعة أخلاقية يمكن أن ترتكز على قيم صحيحة . . . الخ . والحق أنه ليس للشر — كما سبق لنا القول — أي وجود حقيقي ، فهو في حاجة ماسة باستمرار إلى « الإرادة الشريرة » التي تتكفل بالعمل على إيجاده ! وتبعاً لذلك فإن « الكراهية » ليست شيئا إيجابيا قائماً بالفعل ، بل هي توتر وتقلص وجهد إرادي ، أو هي على الأصح شيء فارغ يحتاج باستمرار إلى عملية « نفخ » حتى تقوم له أدنى قائمة : إذ أنه في حد ذاته « غير قابل أصلا للحياة» ! وربما كان هذا هو السبب في أن « الشر » قلما يتجمع ويترا كم كرأس مال متضخم ، على العكس من « الخير » الذي يترسب دائماً على شكل أعمال إبداعية وآثار فنية ومظاهر خلق وولادات روحية خصبة . وحين يقول أحد فلاسفة الأخلاق « إن الشر هو السّقط L'avorton الذي يراد ولا يوجد » فانه يعني بذلك أنه يكفي لظهور الشر أية غفلة صغيرة من قِبل إرادتنا ، ولكننا ما نكاد نذيع له ظهورنا ، حتى يبادر إلى الاختفاء ، فنعجب عندئذ كيف أمكن له أن يوجد يوماً !

الشر حقيقة خفية قد تندس حتى فى النوايا الطيبة !

ولكن حذار أن نتوهم أنه إذا كان كل وجود « الشر » منحصراً فى عملية إرادته ومعاودة إرادته ، فإن « الخير » — على العكس — حقيقة إيجابية قائمة بذاتها ! كلا ، إنما الخير الذى صنعناه ، لا بد لنا من أن نعود فنصنعه دائماً أبداً من جديد ، وإلا فاننا لن نلبث أن نجد أنفسنا قد انحرفنا عن جادة الفضيلة . ومن هنا ، فان علينا أن نتذكر دائما أن « الواجب » عمليه مستمرة تلزمنا بمواصلة الجهاد إلى ما لا نهاية ! صحيح أنه ليس ثمة شىء يمكن أن يعد فى حد ذاته شراً إيجابيا مطلقا ، ولكن كل شىء يمكن أن يستحيل إلى « شر » بدليل أن الشر يستطيع أن يندس حتى فى صميم النية الطيبة ، كما يندس طعم المرارة حتى فى أعماق السعادة ! ولن تكفى المعرفة لعصمتنا من الوقوع فى هذا الشر : فان الإغراء قد يكمن حتى فى صميم الأعمال الطيبة . وآية ذلك أننا قد نأتى فعلا لا نلمح فيه أى أثر من آثار الخبث أو السوء ، ومع ذلك يكون سمّ الشر قد اندسّ فيه . ولو أن « الشر » كان شيئاً موضوعيًا أو حقيقة ملموسة أو كائناً واقعيًا ، لكان يكفى ألاّ نفكر فيه حتى نتجنب وسواسه ! ولكن « الشر » — فيما يظهر — حقيقة خفية ذات طابع روحىّ : إذْ مهما نصم آذاننا ، ومهما نغمض عيوننا ، ومهما نخفى أنفسنا تحت الأرض ، فإن « الشر » مع ذلك يظل يهمس فى آذاننا وكأنما هو يخاطبنا بآلاف من الأصوات الخفية ! وقد أصِرُّ على إنكار الواقع ، ولكننى مع ذلك قد لا أجزع فى قرارة نفسى جزعاً حقيقيًا لأى شر يلحق بمن أحسن إلىّ ! والظاهر أن « حب الشر » دفين فى القلب البشرى ، بدليل أن الإنسان قد يستشعر غبطة دفينة أثناء الحرب ، وكأنما يحلو له أن يسمع عن موت الصديق ، أو كأن ثمة فكرة شيطانية خبيثة تراود نفسه فيتمنى لغيره الموت ! وحين يفرح الإنسان للفشل يصيب قريبه ، فإنه قلما يصارح نفسه بأن سُمّ الشرّ قد اندسّ فى أعماق قلبه . ولكن الشر — مع الأسف — خطر جاثم يتهدد

باستمرار كل أفعالنا الخيرة ، وهو على استعداد دائماً لأن يندسّ فى أكثر نياتنا طيبةً ! ولهذا يقول أفلوطين إن سرّ النجاة إنما يكمن فى « الهرب » : الهرب من عدوى المادة التى هى علة كل جهالة ، وأصل كل انحراف شرير . ولكنْ ، هل يكون « الهروب » هو الحل الحقيقى للمشكلة الأخلاقية ؟ أو هل يكون « الشر » مجرد « عدوى » تلحقنا دائماً من الخارج ؟[1]

الإرادة هى الألف والياء فى مشكلة الشر !

هنا يقول كيركجارد إن الطفل ليس قديساً صغيراً تجىء نماذج السلوك السيء فتفسد عليه طهارته الأصلية ، بل إن علة الداء كامنة فى صميم قلبه منذ البداية ! فالدنس لا يأتى إلينا من الخارج ، لكى لا يلبث أن ينفذ إلى الداخل ، بل هو — بمعنى ما من المعانى — باطنٌ فى صميم إرادتنا . وتبعاً لذلك ، فإن علّة الشر كامنة فى مركز إرادتنا ، بدليل أن إرادة الشر الموجودة لدينا كثيراً ما تجىء هى نفسها فتصطنع الظروف المواتية لاقتراب الإثم . ولعلّ هذا ما عناه المفكر الفرنسى المعاصر جانكلفتش حينما كتب يقول : « إن بؤرة الفساد ليست بعيدة عنا ، بل هى قريبة كل القرب منا ، لدرجة أنها قد تكون هى نحن أنفسنا ، أو هى على الأقل متطابقة تماماً معنا ! »

صحيحٌ أن الشرّ سيظل دائماً هو الدخيل المتطفل الذى يأتى إلينا على غير ميعاد ، ولكنه دخيلٌ لا يقدم إلينا من بعيد إذْ أنه ينبثق من أعماق قلوبنا بفعل التلقائية الشريرة . وإذا كان « الخبث » هو الإرادة الشريرة ، فذلك لأنه يبدأ دائماً من تلقاء نفسه ، وكأنما هو بداية لنفسه ! ومعنى هذا أن الدواعى الخارجية ليست هى المسئولة دائماً عن إقدام الإرادة الشريرة على ارتكاب الشر . وآية ذلك أن « حب الشر » قد لا يحتاج إلى بواعث خارجية أو مبررات نفسية من أجل

---

(١) قارن هذا الرأى بما [illegible] بموقف علماء النفس من حقيقة الشر بوصفه مجرد « مرض نفسى » .

العمل على تحقيق ذاته ! ولهذا يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أن مشكلة الغواية قد تكون أقل أهمية من مشكلة « حب الشر » (أى الولع بالسوء للسوء) . وعلى حين أن القول بالغواية أو الإغراء يشل الإرادة ، ويسقط عنها المسئولية ، ويبرر أخطاءها ، تجد أن الإرادة هى الألف والياء فى كل مشكلة الشر الأخلاقى . ولعل هذا ما عبر عنه كاتب هذه السطور فى موضع آخر حينما قال : « . . إن البشر قد اخترعوا الشيطان حتى يحملوه مسئولية كل ما فى الوجود من تنافر وتشاحن واضطراب وخصام ، فهم يقولون إن الشيطان هو الفساد الأكبر ، والضلال الأعظم ، والشر المحض ، والكراهية نفسها بلحمها ودمها ! وليس أيسر على الإنسان من أن يلقى بتبعة الشر على الشيطان ، فى حين أن الشواهد جميعاً إنما تنطق بأنه هو نفسه الشيطان ! أليس الإنسان هو الذى ينشر الانقسام والخصام ، ويغلّب الحرب على السلام ، ويتفنن فى خلق ضروب التعذيب والإيلام ؟ أليس ابن آدم هو ربيب الشر الذى لا يكفّ عن إشاعة الاضطراب بين القيم ، وتوطيد دعائم الخلاف بين المعايير ؟ ألا يحق لنا إذن أن نقول إن بضاعة الشر لم ترُجْ إلا لوجود بنى البشر فى هذا العالم ، أولئك المشترين الذين يتهافتون على سلعة الشيطان ، لأنها بضاعتهم رُدَّتْ إليهم ! »(1)

إن الإنسان كثيراً ما يبحث عن الشر فى الغريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعاً — مجتمعة أو متفرقة — ليست بالشرّ نفسه ! والحق أنه ليس للشر من وجود ، اللهمّ إلا بالنسبة إلى « الإرادة » التى تريده ، أو التى تجعله يوجد حينما تريده ! ومعنى هذا أن « الشر » ما كان يمكن أن يوجد ، لو لم تكن هناك مشيئة تريده . وحين يقول البعض إن الشر لا يوجد إلاّ لمن يرى الشر ، فإنهم يعنون بذلك

(1) زكريا ابراهيم : « مشكلة الإنسان » ، الفصل الخامس « الشر » ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٧ — ١٢٨

أن الشرّ كامنٌ فى نياتنا ومقاصدنا ، بحيث قد لا يكون من المبالغة أن نقول إن الشرّ الأوحد فى هذا العالم إنما هو إرادة الشرّ !

« إرادة الخير » إنما هى المحبّة العاملة » . . .

. . . إن المشكلة الأخلاقية لتكمن بأسرها فى « الإرادة » ، فليس من المستحيل أن ينقلب « الشرير » إلى « خيِّر » ، إذا استطاع الخروج من حالة « الوَسَن الروحىّ » ، لكى يتفتح للآخرين ، ويحيا معهم حياة جديدة ملؤها التعاطف والمشاركة . والحق أن الشرير ليس إلا شخصا مسكيناً لا يستحق الكراهية فى ذاته . ومن يدرى ، فربما كان ماكس شلر على حق حين قال : « إن الشرير قد لا يكون شريراً إلا لأنه لم يَلقَ القدر الكافى من الحب ، فما هى إلاّ أن توجَّه إليه بعض كلمات المحبة ، حتى تذوب الكراهية الكامنة فى قلبه ، كما تذوب الثلوج تحت وهج شمس الربيع الدافئة » !

وإذا كنا قد أقمنا ضرباً من التطابق بين « الكراهية » و « إرادة الشر » ، فلا بد لنا أيضاً من أن نقيم ضرباً مماثلا من التطابق بين « المحبة » و « إرادة الخير » . ولكنّ المحبة الأخلاقية لا تعنى ضرباً من الانفعال أو العاطفة أو التأثر الوجدانى ، بل هى تعنى أسلوباً من العمل أو السلوك أو النشاط الفعلىّ . ولعلّ هذا هو السبب فى أن كلمة « المحبة » تختلط — على الصعيد الأخلاقى — بكلمة « الإحسان » . ومعنى هذا أن « الحب » — فى نظر فيلسوف الأخلاق — لم يُجْعَل لكى « يُحَبّ » ، بل هو قد جُعِلَ لكى يُمارَس ويحقَّق . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس يكفى أن « نحب الخير » — إذ الحب هنا مجرد تأمل سلبى خالص — بل لا بد لنا من أن نصنعه . وليس معنى الوفاء للمحبوب الأسمى أن نقتصر على محبته ، بل معناه أن نحاكيه فنعمل كما يعمل . وقد يتوهم بعض رجالات المسيحية أن محبة السيد المسيح (مثلاً) انما تعنى محبة العذراء مريم ، والقلب المقدس ، والأسرة المقدسة ، والآلام الإلهية ، ولكنّ المسيح نفسه لم يتطلّب من أنصاره سوى محبة الناس كما أحبهم هو . . .

والواقع أن المحبة الحقيقية لا تعنى تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة ، أو التعلّق ببعض المخلّفات الدينية القدسية ، بل هى تعنى أولا وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على شمولهم بعطفتها ورحمتها . وعلى حين أن « التبادل » هو العامل الأساسى فى شتى ضروب « الحب » ، نجد أن مثل هذه المحبة الأخلاقية قد لا تتطلّب بالضرورة ضرباً صريحاً من « التبادل » ، نظراً لأنه قد كُتِب عليها دائماً أن تشقى وتتألم ، دون أن تجد دائماً من يتجاوب معها ، ويردّ لها الجميل بمثله ! وليس من واجب الحب أن ينعكس على نفسه لكى يحب الحب ، بل لا بد له من أن ينسى نفسه فى شخص « الآخر » — ذلك الأخ الذى يحبه ويضحى من أجله ويتفانى فى خدمته — متجها باستمرار نحو صَرْعَى الخطيئة والإثم من الضحايا المساكين الأشقياء ، مسلّطاً عليهم من أشعته ما يذيب قساوة قلوبهم . وهكذا نعود فنقرر أن « إرادة الخير » لا تعنى « النية الطيبة » التى تقتصر على التمنى والرجاء ، بل هى تعنى « المحبة العاملة » التى تمضى إلى أبعد حدود التضحية والفداء ![1]

هل يكون الخير هو « قوة البناء » والشرّ هو « قوة الهدم » ؟

على أننا لو تركنا هذه التأملات الميتافيزيقية جانباً ، ورحنا نبحث عن دلالة الشر من وجهة نظر سيكولوجية محض ، لوجدنا أن معظم علماء النفس يميلون إلى الأخذ بضرب من « الثنائية » فى تصورهم للطبيعة البشرية . والواقع أن تجربتنا البشرية شاهدة على أن فى النفس خيراً وشرًّا ، حبًّا وكراهية ، نزوعاً نحو البناء وميلا نحو الهدم . ولعل هذه الصورة الثنائية هى التى حدت بعالم النفس الكبير سيجموند فرويد إلى الحديث عن غريزتين بشريتين أساسيتين ، ألا وهما : « غريزة الحياة » و « غريزة الموت » . — وقد ذهب فرويد إلى أن النفس البشرية مسرح لصراع عنيف بين هاتين القوتين المتعادلتين : قوة البناء ، وقوة

---

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣ ، الفصل الثامن ص ١٨٦ — ٢٠٧

الهدم ! وربما كان من بعض محاسن هذه النظرة الثنائية إلى الطبيعة البشرية أنها تصوّر لنا الحياة الخلقية للبشر بصورة صراع مستمر بين القوة البنّاءة والقوة الهدّامة ، أو بين الرغبة فى الإنتاج والنزوع نحو التحطيم . ولما كان « الخير » حليف البناء والإنتاج والعمل على ترقية الحياة ، فى حين أن « الشرّ » حليف الهدم والتحطيم والعمل على إعاقة الحياة ، فإن « دراما » الحياة الخلقية لا بد من أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الصراع المستمر الجارى على قدم وساق بين قوى الخير البنّاءة ، وقوى الشرّ الهدّامة .

والحق أن من طبيعة الحياة البشرية — فيما يقول بعض علماء النفس — أن تنمو ، وتتطوّر ، وترقّى ، محقّقةً ما لديها من إمكانيات تلتمس الظهور ، وساعية فى الوقت نفسه نحو التعبير عن شتى قوى الإنسان الحسّية ، والانفعالية ، والجسمية ، والذهنية . . . الخ . ولكنْ ، قد يحدث فى بعض الأحيان أن يلتقى هذا النزوع البشرى نحو النموّ والترقى ببعض القوى الخارجية التى تحُول دون انطلاقه ، وعندئذ سرعان ما تستحيل « طاقة البناء » المُعاقة إلى « طاقة حيوية هدّامة » . ولسنا نعنى « بالإعاقة » هنا مجرد عملية « توقف » أو « تعطيل » مؤقت ، بل نحن نعنى بها عملية « صــدّ » كامل تحُول دون استمرار التعبير التلقائى عن طاقات الإنسان الحركية والحسية والوجدانية والذهنية ، مما يؤدّى إلى انحباس الطاقة البنّاءة ، وتحوّلها إلى نوازع هدّامة . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن ما اصطلحنا على تسميته فى علم النفس باسم « النزعة الهدّامة » هو فى الحقيقة مجرّد أثر من آثار الحياة المعطلة ، المعاقة : أعنى تلك الحياة التى لم ينجح صاحبها فى التعبير عن نفسه ، وبالتالى لم يستطع أن يكون منها بمثابة المنتج أو المستثمر أو المستفيد . . .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : إذا كان الأصل فى الوجود البشرى هو تلك « الطاقة الإنتاجية » التى تفتح أمام الحياة سبيل النمو والترقى والازدهار ، أفلا يجدر بنا إذن أن نعدّ « الشر » مجرد مظهر من مظاهر إعاقة هذا النموّ ؟

وإذا صحّ هذا ، أفلا يكون الأدنى إلى الصواب أن يُقال إن الميول الهدّامة لا تظهر لدى البشر إلا حين يتعرض تكوينهم النفسيّ لأزمات حادة تعوق ترقّيهم الطبيعي ، وتقف حجر عثرة فى سبيل نموّهم العادىّ ؟ وإذن أفلا يكون ظهور « القوة الشريرة » أو « الطاقات الهدّامة » لدى الإنسان مجرّد عَرَض من أعراض الاختلال أو الاضطراب أو المرض النفسى ؟ . . هذا ما يميل إلى التسليم به كثير من علماء النفس المحدثين ، خصوصاً وأنهم يؤكدون لنا أن النزعة الهدّامة ليست سوى طاقة ثانوية تظهر لدى المرء حينما يعجز عن تحقيق إمكانياته الأولية . فليس الإنسان — فى رأيهم — شريرا بطبعه ، أو مخلوقاً فاسداً بالضرورة ، بل هو يصبح كذلك حين تتوافر له الظروف الملائمة للنموّ ، أو حينما تنقصه الشروط اللازمة لترقّيه النفسىّ . وتبعاً لذلك فإنه ليس « للشر » أى وجود مستقل قائم بذاته ، وإنما الشرّ فى جوهره انعدام للخير ، أو هو على الأصح أثر من آثار الفشل فى تحقيق الذات ، أو العجز عن الاستمرار فى عملية تنمية الحياة ، وتطويرها ، وترقيتها . . .

بيد أن هذا الرأى الذى يذهب إليه بعض علماء النفس المحدثين لا ينطوى على أى مضمون ميتافيزيقى : فإنه لا يعنى العودة إلى مذهب أوغسطين فى اعتبار « الشر » مجرد « سلب » أو « نفى » أو « عدم » بل هو يعنى تقديم « البناء » على « الهدم » ، وإعطاء الصدارة لغريزة الحياة على غريزة الموت . والواقع أن الأصل فى الحياة هو النزوع نحو البناء ، والاتجاه نحو الترقى ، والسير فى طريق النموّ . فليس من التعسُّف فى شىء أن يُقال بأن من شأن الفرد العادى السوىّ أن يمتلك فى ذاته نزوعاً تلقائياً نحو الترقى والنمو والإنتاج المستمرّ . ومن هنا فإن كل خلل أو شلل يطرأ على هذا النزوع لابد من أن يكون فى حد ذاته عرضاً من أعراض المرض النفسىّ . وليست الصحة النفسية — مثلها فى ذلك كمثل الصحية الجسمية — غاية يُقْهَرُ الفرد من الخارج على العمل فى سبيلها ، بل هى

حافز باطن فى صميم الفرد ذاته ، وبالتالى فإنه لا سبيل إلى القضاء عليها اللهم إلا إذا تضافرت على ذلك مجموعة قوية من العوامل الخارجية أو الظروف القاسية التى قد تعمل عملها ضد الفرد . وإذن ، فإن المبدأ الطبيعى القائل بأن القدرة على الفعل هى التى تخلق الحاجة إلى استعمال تلك القدرة ، وأن الفشل فى استخدام تلك القدرة هو الذى يؤدى إلى الخلل الوظيفى والشقاء النفسى ؛ نقول إن هذا المبدأ الطبيعى نفسه هو الذى حدا بعلماء النفس إلى ربط « المصاب » Neurosis بحالة عجز الفرد عن استخدام ما لديه من قوى باطنة أو إمكانيات حيوية تحفزه إلى النمو وتدفعه نحو الترقى ، وتملى عليه الاتجاه فى سبيل التكامل والتوافق والحياة المنتجة المثمرة . وهكذا ذهب هؤلاء إلى أن « العصاب » أو « المرض النفسى » ليس إلا مجرد مظهر لعجزه عن استخدام طاقاته الإنتاجية ، وفشله فى تنمية حياته والترقى بها على الوجه الذى يضمن لها مواجهة القوى الخارجية المعوّقة . . .

هل يكون الشر الخلقى مجرد « مرض نفسى » ؟

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى ما اصطلح علماء النفس على تسميته باسم « العُصاب » أو « المرض النفسى » ، لوجدنا أن كل عُصاب هو نتيجة لصراع بين قدرات الإنسان الباطنية من جهة ، وبعض القوى الخارجية التى تحول دون اكتمال نموها استمرار ترقيها من جهة أخرى . وليست الأعراض العُصابية سوى مجرد تعبير عن قيام الجانب السليم من الشخصية بضرب من الصراع ضد التأثيرات المعطِّلة أو المعرقلة التى تعمل عملها ضد نمو الشخصية واستمرار ترقيها . ولكن مهما تكن قوة تلك العوامل الخارجية التى تقف حجر عثرة فى سبيل نمو الشخصية وترقى القدرات الإنتاجية لدى الفرد ، فإن المصاب بالمرض النفسى يظل يشعر بحافز قوى نحو العمل على استرجاع طاقاته الحيوية ، واسترداد صحته النفسية ، واستعادة تكامله النفسى . ولولا هذا الحافز لما كان فى استطاعة المحلل النفسانى الأخذ بيد

المريض من أجل معاونته على الشفاء من مرضه النفسي . وليس « الاستبصار » اللازم لعملية الشفاء سوى مجرد محاولة يقوم بها المريض — بمساعدة الطبيب أو المحلل النفساني — من أجل تمهيد الطريق أمام تلك القوى الباطنة في نفسه : أعني قوى المريض الراغبة في الصحة النفسية ، والتي لا بد للطبيب من العمل على زيادة حظها من الفعالية حتى تصبح قوى إيجابية ناجعة . ومعنى هذا أن شفاء المريض النفسي رهن بما لديه من قوة باطنية تنشد السعادة ، وتلتمس الصحة النفسية .

وهنا تظهر لنا الصلة الوثيقة التي تجمع بين المشكلة الخلقية من جهة ، ومشكلة المرض النفسي والصحة النفسية من جهة أخرى . وهذا ما عبر عنه عالم النفس الأمريكي المعاصر إريك فروم E. Fromm حينما قال بصراحة: « إن كل عصاب يمثل في الحقيقة مشكلة خلقية » . وآية ذلك إن كل عجز تفشل معه الشخصية في تحقيق نضجها أو تكاملها النفسي ، إنما هو في جوهره « فشل خلقي » . وكثير من الأمراض النفسية لا يخرج عن كونه مجرد تعبير عن بعض المشكلات الخلقية ، بدليل أن الأعراض العصابية لا تظهر في كثير من الأحوال إلا نتيجة لضروب من « الصراع الخلقي » الذي لم تنجح الشخصية في التغلب عليه . ولعل من هذا القبيل مثلا ما قد يحدث لبعض الأفراد العصابيين حينما يصابون بنوبات حادة من « الدوار » دون أدنى سبب عضوي . فمثل هؤلاء الأفراد قد يكونون بإزاء مشكلات خلقية لم يستطيعوا مواجهتها أو النجاح في التغلب عليها ، مما أدى بهم إلى الوقوع بين براثن « المرض النفسي » ، نتيجة لهذا العجز عن مواجهته نمط معين من أنماط الحياة .

وليس أيسر على الفرد — بطبيعة الحال — من الاستسلام لدوافعه الهدامة ، وإطلاق العنان لطاقاته العدوانية . ولكن من المؤكد أن كل اعتداء يقوم به الفرد — سواء أكان ذلك في شخصه أم في أشخاص الآخرين — على قوى الحياة البناءة وطاقتها الفعالة ، إنما هو في الحقيقة انتحار نفساني يقضي على صاحبه بالشقاء

ولما كان نمونا وسعادتنا لا تقوم إلا على أساس احترامنا لنمو الآخرين وسعادتهم وقوتهم ، فإن كل اعتداء نمارسه على القوى الحيوية البناءة لدى الآخرين إنما هو فى الوقت نفسه عدوان ذاتى يمس صميم حياتنا النفسية . ومعنى هذا أن الصحة النفسية للفرد رهن باحترامه للحياة فى شخصه وفى أشخاص الآخرين معاً . وكثيراً ما تكون نزعات الفرد الهدامة بإزاء الآخرين مجرد «عرَض» مرَضى يعبر عن ميول عدوانية ذاتية ، أو حوافز انتحارية هدامة . ومهما ينجح الفرد الهدّام فى تحقيق غاياته العدوانية الهدامة فإنه لا بد من أن يظل ضحية لضرب من الشقاء النفسانى العميق : لأن سلوكه قد انطوى على خيانة الحياة نفسها ، فى شخصه وفى أشخاص الآخرين . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الشخص السوى المتمتع بصحة نفسية سليمة لا يملك سوى الإعجاب بمظاهر الحب والشجاعة والرقة لدى الآخرين .

وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إن أحداً لا يولد شريرا بالفطرة ، وإنما يصبح المرء كذلك حينما تتعطل قواه الإنتاجية ، فيقع ضحية للمرض النفسى أو للميول العدوانية الهدامة . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن ما يُرجّح جانب الخير على جانب الشر — لدى هذا الانسان أو ذاك — إنما هو عوامل البيئة ، والتربية ، والتعليم والثقافة . . . الخ . وكثيراً ما يكون المجرمون مجرد ضحايا تعسة لبعض الظروف القاسية ، أو مجرد مرضى نفسانيين هم فى حاجة إلى العلاج أكثر مما هم فى حاجة إلى العقاب ! ولو أننا أدركنا هذه الحقيقة ، لكان فى وسعنا أن نلقى صرعى المرض النفسى بشىء أكبر من التسامح والعطف ورحابة الصدر . ولعل هذا ما حدا بنا الكراهية هى « العلة الأخلاقية الكبرى » ! أجل فإن الحياة الخلقية الصحيحة لا تعنى الطهارة التامة أو البراءة المطلقة ، وكأن على الإنسان أن يغسل يديه من أدران الغير وخطايا الآخرين ، بل هى تعنى التلوث بمخالطة الأشرار ، والتدنس بذنوب أهل المعصية ! وليست « خبرة الشر » سوى تلك التجربة الأخلاقية الأولى التى تمارس فيها الحرية الإبداعية ذاتها ، لكى تشع

فيما حولها فتبدو ظلمات الخطيئة ! وليس أيسر على رجل الأخلاق من أن يرسم لنا صورة طوباوية نقية للمثل الأعلى ، ولكنه عندئذ لن يكون قد وضع أمامنا أخلاقاً إنسانية نابضة بالحياة ، بل مجرد أسطورة وهمية لا تمت إلى الخبرة البشرية بأدنى صلة ! ولا سبيل — في رأينا — إلى فهم الحياة الخلقية على وجهها الصحيح ، اللهم إلا بإلقاء الكثير من الأضواء على خبرات الوجود البشري في مضمار الصراع مع النفس ، والصراع مع الآخرين : أعني في مضمار السلوك العملي الذي يحفل بخبرات الشر ، والألم ، واليأس ، والشقاء . . . الخ[1].

(١) ارجع إلى مقالنا : « هل يكون الشر الخلقي مجرد مرض نفسي ؟ » ، مقال منشور بمجلة « قافلة الزيت » ، أكتوبر سنة ١٩٦٦ ، ص ١١ — ١٣ .

الفصل العاشر

خبرة « الألم »

كثيراً ما يقال « إن الإنسان يولد بمفرده ، ويموت بمفرده ، ولكنه لا يعيش إلا مع الآخرين » ! ولئن يكن هذا القول على قدر كبير من الصحة ، خصوصاً وأن الإنسان كائن أخلاقي لا بد من أن يحدد سلوكه أمام نفسه وأمام الآخرين ، إلا أن الحياة الإنسانية — في جانب من جوانبها — حياة باطنية لابد لكل « ذات » من أن تحياها لحسابها الخاص ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يقوم «وجود» بشري بدون « وعي ذاتي » أو « شعور بالذات » . ولكننا ما نكاد نتحدث عن « الشعور بالذات » حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى التفكير في « الألم » : لأن الواقع أن « وجودنا » يظل ملتبساً بالوجود الخارجي (أو وجود الأشياء) ، إلى أن « نتألم » ، فنشعر عندئذ بأن وجودنا لم يعد مختلطاً في غمار الأشياء . ومعنى هذا أن « الألم » هو الذي يكشف لنا عن وجودنا الفردي في حدة قاسية تتمزق معها الرابطة التي كانت توثقنا بالكون . وإذا كانت الصلة وثيقة بين « خبرة الألم » من جهة ، وبين « الشعور بالذات » من جهة أخرى ، فما ذلك إلا لأن المرء يشعر بذاته حينما يجيء الكون فيدفعه بقسوة ، أعني حينما يدرك لأول مرة أنه بإزاء « خصم خارجي » هو « الكون » . وهنا يبدو الفارق الكبير بين « اللذة » و « الألم » : فإن « اللذة » بطبيعتها باسطة ، في حين أن « الألم » من شأنه دائماً أن يردنا إلى ذواتنا ، ويحتبسنا في وجودنا الفردي . وحينما تستشعر الذات اللذة ، فإنها تستسلم لهذا الشعور بحيث إنها لتكاد تنسى نفسها ، وتتخلى عن ذاتها ، في حين أنها ما تكاد تستشعر الألم حتى تقبع في ذاتها ، وتنطوي على

نفسها . ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الألم وحده هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى « تجربة الوحدة » على حقيقتها [١].

والملاحظ فى العادة أننا لا نشعر قط بأننا كنا « سعداء » إلا بعد أن تفارقنا تلك « السعادة » التى كنا غارقين فى غمرتها ! وربما كان السبب فى ذلك أن السعادة تخلق ضرباً من الانسجام بين « الذات » و « العالم الخارجى » ، مما يترتب عليه نسيان الذات لنفسها . وأما « الألم » فإنه لا بد من أن يعزلنا على حدة ، لأن الشخص الإنسانى حين يتألم فإنه سرعان ما ينطوى على نفسه ، لكى يتجه بانتباهه واهتمامه نحو تلك النيران الباطنة التى تشتعل فى جوفه ! إننا نتألم فُرادَى : لأن الألم « خبرة باطنية » هيهات للآخرين أن يشاركونا فى معاناتها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان يشعر بوجوده الفردى فى اللحظة التى « يتألم » فيها « بمفرده » . وهذا « الوجود » الذى ينكشف له عند « التألم » هو فى الحقيقة وجودُ « الإنّية » باعتبارها ذاتاً خاصّة فريدة فى نوعها ، منفصلة عن العالم الخارجى الذى يرين عليها ويثقل كاهلها ! وهكذا نرى أن « الألم » إن هو إلا مناسبة لشعور الذات بنفسها ، من حيث هى متأصلة فى أعماق الوجود العام ، حاضرة أمام العالم الخارجى . وهذا الشعور هو الذى يجعلنا نميل إلى « الوحدة » فى اللحظة التى نتألم فيها ، لأننا نشعر عندئذ بانفصالنا عن الكون ، على الرغم من تأصلنا فى أعماق الوجود العام . وسنرى بعد حين أن هذه « الدلالة الميتافيزيقية » للألم هى التى تخلع عليه فى الوقت نفسه « دلالة أخلاقية » هامة : لأن كل ما من شأنه أن يردّ الذات إلى نفسها ، وأن يدفع بها إلى مراقبة نفسها ، لا بدّ من أن يكتسب طابعاً خلقياً بوصفه « خبرة باطنية » تحفز « الذات » إلى الانعكاس على نفسها .

---

(١) ارجع إلى كتابنا « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ ، ص ٢٤ — ٣٥ ، وارجع أيضاً إلى مقالنا « مكانة الألم فى الحياة النفسية » ، بمجلة علم النفس مجلد ٥ ، عدد ٣ ، فبراير سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٨٧ .

اهمية « الالم » فى حياتنا الروحية

إن « خبرة الألم » لا تقوم بدور « المنبه » الذى يشعرنا بكياننا الفردىّ فى وسط عالم يرين علينا فحسب ، بل هى أيضاً حافز قوىّ يدعونا إلى الوحدة والانفصال . فهذه ذات متفتحة تتجاوب مع الآخرين ، وتتجه بكل مشاعرها نحو غيرها من الذوات ، ولكنها على حين فجأة تتلقى ضربة عنيفة من ضربات الشر ، فما هى إلاّ طرفة عين حتى نراها وقد انسحبت من العالم الخارجى ، لكى تعانى فى صمت مرارة الألم وقسوة الوحدة ! وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن الإنسان الذى يتألم يميل دائماً إلى الانعزال عن الناس ، لأن من شأن « الألم » أن يشعره بحدوده ، وأن يحتبسه فى الوقت نفسه داخل تلك الحدود . ألا تظهرنا التجربة كل يوم على أن « الألم » يشل كل انتباهنا ، فلا نجد فى نفوسنا أى اهتمام بالناس أو بالعالم الخارجى أو بأى مظهر من مظاهر التسلية ؟ . . . إن كلا منا حين يتألم ، فإنه سرعان ما يشعر بأن ألمه فريد فى نوعه ، شاذّ فى حدّته ، وكأن ألمه أيضاً هو « نسيج وحدِه » ، كما أن ذاته هى الأخرى « نسيج وحدها » !! « دعونى وحدى ! اتركونى وشأنى ! إن أحداً منكم لا يستطيع أن يتصور إلى أى حد أتألم ! . إن أحداً منكم لا يستطيع أن يقف على طبيعة حزنى ! » : تلك هى صرخة المتألم ، وهى صرخة تنبعث من أعماق نفس جزينة وحيدة تشعر بأنها فى جانب ، والعالم كله فى جانب آخر . . . ! وليس أدل على ما بين الألم والوحدة من صلة وثيقة ، من أن الحيوان نفسه قد ينزع إلى الوحدة حين يتألم . ولكن للوحدة بالنسبة إلى الإنسان قيمة خلقية كبرى : لأنها السبيل إلى حياة باطنية خصبة . وليس يكفى أن نقول إن القدرة على التوحد والقدرة على التألم تسيران فى معظم الأحيان جنبا إلى جنب ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن كلا منهما يعد مظهراً هاماً من مظاهر الحياة الروحية بصفة عامة ، والحياة الخلقية بصفة خاصة .

وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق (وعلى رأسهم كيركجارد) قد غالوا

فى تقرير أهمية « الألم » ، فذلك لأنهم قد فطنوا إلى أن الآلام النفسية التى تعانيها هى التى تخلع على وجودنا الشخصى كل ما له من فردية وأصالة . والواقع أن « خبرة الألم » هى التى تبرز الجانب الشخصى من وجودنا ، لأنها هى التى تضطر « الذات » — فى كثير من الأحيان — إلى الغوص فى أعماق وجودها ، من أجل العمل على اكتشاف ما ينطوى عليه هذا الوجود من « قيم » . وإذا كان كثير من الناس ينسبون إلى « الألم » دوراً هاما فى صميم حياتهم ، فذلك لأنهم يشعرون فى قرارة نفوسهم بأن الآلام التى عانوها هى التى كونت معظم الجانب الشخصى من وجودهم . ومعنى هذا أن الخبرات الألمية التى يعانيها المرء لا بد من أن تندمج فى صميم وجوده ، فتصبح بذلك ثروة باطنة تدخرها الذات للمستقبل ، وتتسلح بها ضد ما يستجد من هجمات . وليس أدل على قيمة « الألم » فى حياتنا الروحية من أنه قد يستحيل إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا النفسية ، وتعمل على صقل شخصيتنا ؛ ولكن على شرط ألا يظل مجرد شيء دخيل نعانيه ونقع تحت تأثيره . وتبعاً لذلك ، فإن « خبرة الألم » تمثل تجربة ذاتية تزيد من عمق حياتنا الباطنية لأنها تقوم بدور الأداة الفعالة التى تكفل لنفوسنا ما هى فى حاجة إليه من « تربية أخلاقية[1] ». ولعل هذا ما حدا بفيلسوف أخلاقى مثل هارتمان إلى التحدث عن « الألم » — إن لم نقل « العذاب » — بوصفه « قيمة » من « القيم » الأساسية[2] .

---

(1) L. Lavelle: « Le Mal et La Souffrance, Plon, 1940, pp. 116-8.

(2) N. Hartmann: «Ethics» vol II., Moral Values, London, 1963 Ch. XI, d. Suffering as a Value, pp. 138—141 .

الدالة الميتافيزيقية للألم فى فلسفة هيجل

وقد لا يتسع المقام هنا لاستعراض مواقف فلاسفة الأخلاق — قديماً وحديثاً — من مشكلة الألم ، ولكنْ حسبنا أن نقول إن الأقدمين لم يكونوا يعترفون بما للألم من قيمة أخلاقية خاصة ، ومن ثم فقد بقيت مذاهبهم الأخلاقية — فى معظمها — مذاهب لذة أو مذاهب سعادة . والظاهر أن الفلاسفة العقلانيين أنفسهم قد اقتصروا على النظر إلى « الألم » أو « العذاب » ، بوصفه مظهراً من مظاهر « الشر » ، وبالتالى فإنهم لم يستطيعوا أن يروا فيه سوى مجرّد « حرمان » أو « نقص » لا بد من العمل على تجنبه ، أو التحامى عنه . ثم جاءت « المسيحية » فوقفت من « الألم » موقفاً مختلفاً كل الاختلاف ، وإن لم يكن ذلك من وجهة نظر أخلاقية صرفة . والواقع أن المسيحية لم تر فى « العذاب » مجرد « ضعف » أو « نقص » ، بل هى قد اعتبرته رافعة أخلاقية ، فاعترفت بما للألم من تأثير محرر على النفس البشرية ، وذهبت إلى أنه كثيراً ما يكون أداة ترق أو وسيلة تسام بالنسبة إلى الشخص الإنسانى . ولا غرو ، فقد لاحظ الكثير من رجالات المسيحية أن « العذاب الخلقى » هو فى بعض الأحيان واسطة ناجعة لإطلاق قوة باطنية دفينة قالوا عنها إنها ذات طابع سرىّ غامض . ولا نرانا فى حاجة إلى التحدث عن شتى ضروب « العذاب الدينى » التى طالما عاناها أهل المسيحية من قديسين ، وشهداء ، ومتصوفة . . . إلخ .

وأما الفيلسوف الذى شاء أن يدخل « الألم » فى صميم فلسفته الميتافيزيقية — ولا نقول اللاهوتية — فهو « هيجل » بمذهبه المعروف فى « السلب » أو « القوة السالبة » Negativity . ونحن نعرف أن كل فلسفة هيجل الجدلية ترتكز أولا وبالذات على مبدأ « التناقض » الذى هو بمثابة القوة المحركة لكل ما فى الوجود من كائنات . وحسبنا أن ننظر إلى شتى الرغبات التى تنبثق فى صدر الكائن البشرى — ابتداء من أدنى نوازعه السيكو — فيزيائية حتى أسمى

مطالبه الروحية ، وعلى رأسها جميعاً نزوعه نحو الاتحاد بالله — لكى نتحقق من أن الموجود البشرى يستشعر ضرباً من « التناقض الذاتى » الذى يعمل فى باطنه على شكل توتر حادّ بين ما هو عليه وما يريد أن يصير إليه ، أعنى بين الموجود المتناهى بضعفه وقصوره ، والموجود اللامتناهى بسموه وكماله . وليست الرغبات المختلفة التى تستشعرها الذات البشرية سوى مجرد تعبير باطنى عن ذلك الاستقطاب العنيف القائم بين « الذات الحاضرة بالفعل » وتلك « الذات اللاموجودة » التى هى محط آمالها وموضع رغباتها ! وما « الألم » — فى رأى هيجل — سوى المظهر الشعورى لهذا « التناقض الذاتى » الذى تستشعره الذات على صورة « نقص داخلى » أو « عوز باطنى » ، لا مجرد ظاهرة خارجية أو واقعة موضوعية . والحق أن « الألم » ميزة كبرى قد اختصت بها الكائنات الواعية ، بحيث إنه كلما تزايد حظ الإنسان من السموّ ازدادت بالتالى قدرته على التألم . وهيجل يذهب إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن الأفعال العظيمة لا تنبع إلا عن حالة نفسية عميقة من « العذاب » أو « المعاناة » ، وكأن هناك ضرباً من « النزع » أو « الاحتضار » الإلهى قبل كل ولادة روحية عظيمة ! وعلى الرغم من أن هيجل يعترف بأن الفاعلية الإلهية أزلية أبدية ، إلا أنه لا يرى مانعاً من القول بأنها لا تخلو من مظاهر « الجدية » ، والعذاب ، والمعاناة ، والمشقة ، التى تقترن بالسلب أو القوة السالبة » .

وحين يتحدث هيجل عما تنطوى عليه عملية « الخلق » من « تناقض ذاتى » ، فإنه يعنى بذلك أن الله نفسه يفتدى خليقته (أى الإنسان) بمقتضى فعل لا يخلو من ألم ، ويأس ، وموت ! وآية ذلك أن « الآب » يتجسد على صورة « ابن » وهذا « الابن » يتعذب ويحتضر ويموت بالضرورة ، لكى لا يلبث أن يبعث حياً ويعاود الاتحاد بالآب الذى هو واحد معه بالجوهر . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أسطورة عدن ، فإنها تمثل ضرورة اغتراب الله عن ذاته فى الإنسان : ذلك المخلوق الذى خلقه الله نفسه ، ثم لم يلبث أن تركه يعصاه وينأى بنفسه عنه ، ولكنه

عاد من بعده فافتداه وأنقذه من الهلاك ! وحين مد الإنسان يده إلى شجرة المعرفة ، فإنه سرعان ما هوى من حالة البراءة والطهر إلى حالة الخطيئة والعذاب ؛ ولكن خطيئته فى الحقيقة لم تكن إلا طبيعة « أصلية » استلزمها مصيره وتطلبها وجوده! أجل ، فقد كان لا بد للإنسان من أن يرتكب المعصية ، لأنه هيهات للإنسان أن يصبح موجوداً متكاملا اللهم إلا بعد الخطيئة ، وبعد العذاب ! وقد استرد الإنسان وجوده البشرى الكامل بعد العقوبة والصفح الإلهى (أو الغفران) ، ولكنه لم يعد إلى حالة البراءة ، بل استرجع حالته البشرية المليئة . وما كان يمكن للموجود البشرى أن يبلغ هذه الحالة ، لو لم يكن الله قد عانى الاحتضار والموت من أجله ! وقصارى القول أن للعذاب دلالة ميتافيزيقية تكشف عنها « دراما الله والإنسان » فى هذه الفلسفة الجدلية التى لا ترى فى الصراع ، والتناقض ، والاغتراب عن الذات ، سوى مجرد مظاهر لما فى الوجود من « سلب » أو « قوة سالبة[1] » .

الصلة بين « الألم » وعملية « تحقيق الذات » فى فلسفة برديائيف

ولا بأس من أن نتوقف وقفة قصيرة عند مذهب ميتافيزيقى آخر شاء له صاحبه : ألا وهو المفكر الروسى المعاصر برديائيف ، أن يقوم على التأليف بين خبرة الألم من جهة ، وتجربة الحرية من جهة أخرى ، ونحن نعرف أن « الألم » يمثل فى العادة ذلك « الشر » الخاص الذى لا تألو الإرادة جهدا فى سبيل العمل على طرده واستبعاده ، نظراً لما له من طابع منفر غير ملائم . ولكن برديائيف يريد أن يبين لنا أن هذا الذى ننفر منه ونحرص على استبعاده بكافة الوسائل إنما هو بعينه ما نحن فى أمس الحاجة إليه ، حتى نكون ما فى وجودنا من طابع

(1) Cf. G. R. G. Mure : « The Philosophy of Hegel. », Oxford Uuniversity Press, N — Y., 1963, pp. 18 — 19.

شخصي . ومن هنا فقد علّق برديائيف على «الألم» أهمية كبرى في عملية تكوين الشخصية ، نظراً لأنه قد فطن إلى أن « تحقيق الذات » فعل أليم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن « تحقيق الذات » لا يعني سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوة عليا ، بل هي عملية شاقة تستلزم الصراع والمشقة والمجاهدة ، فلا بد فيها من تحمل شتى ضروب الألم والعذاب والمعاناة . ولكننا كثيراً ما نشعر بفداحة عبء تلك الحرية ، فنود لو استطعنا أن نتخلى عنها ، حتى نتجنب الألم ، ونخلع عن وجودنا ذلك الطابع الدرامي الذي لا يكاد ينفصل عنه . وليس بدعاً أن ترتبط الحرية بالألم ، فإن مأساة الوجود الإنساني تنحصر في تلك العملية الشاقة التي تقوم بها « الذات » حينما ترفض كل نفعية سهلة ، وكل سعي رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال . وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ، أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طغيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فإننا في كل تلك الحالات لا بد من أن نشعر بما تستلزمه عملية « التحرر » من مجاهدة ، وألم ، ومشقة . وإذن فإن قيمة الحياة البشرية — فيما يقول برديائيف — تنحصر أولاً وبالذات في عملية تحقيقنا لذواتنا ، وعلوّنا على أنفسنا ، وانتصارنا على شتى ضروب الحتمية ، وتحررنا من كافة أشكال العبودية ؛ وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا إلى تحمل « الألم » ، وتقبّل « التضحية » ، إن لم نقل بأنها تستلزم ضرباً من « البطولة » التي لا مندوحة عنها لكل من يريد أن يجاهد في سبيل تحقيق ذاته[1] . وهكذا نرى أن هذا الفيلسوف الذي رأى في « التحرر » السبيل الأوحد للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة ، قد جعل من « الألم » الجسر الضروري الذي لا بد للذات من أن تمر به في طريقها إلى « الحرية » . وليست « الحرية » في النهاية سوى « الروح » نفسها : أعني ذلك الفعل الإبداعي الذي ينبثق من أعمق أعماقنا حين نكون قد نجحنا في تحقيق ذواتنا .

(1) N. Berdiaeff: « Cinq Méditations sur L. éxistence », 1936, P. 203.

الصلة بين « الألم » و « الترقى الخلقى » لدى الفرد والجماعة ...

إن الكثيرين ليعرّفون « الألم » بقولهم « إنه على وجه التحديد تلك الحالة التى لا نريد أن نعانيها » ، ولكن من المؤكد أنه على الرغم من أن الإرادة تقول للألم دائماً : « لا » إلا أن لخبرة الألم نفسها دوراً هاماً فى ترقية الإرادة . والحق أن « الألم » يسير دائماً جنبا إلى جنب مع الترقى الروحى : فإنه ما من شىء عظيم أو جليل قد تحقق فى هذه الحياة البشرية من دون ألم . ولسنا نريد أن نذهب مع كيركجارد إلى حد القول بأن « الوجود الإنسانى هو فى صميمه عذاب ، وعذاب دينى على وجه الخصوص[1] » ، وإنما حسبنا أن نقول إن التاريخ البشرى نفسه شاهد على أن الإنسانية قد اضطرت إلى أن تجتاز أقسى التجارب وأقصى المحن ، من أجل لوصول إلى مرحلة أسمى من الرقى . والواقع أننا قد نكون على حق حين نقيس مدى رقى الجماعة (كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الفرد) بما عانته من محن ، وما مر بها من تجارب . وهنا يتجلى الفارق الكبير بين الإنسان البدائى والإنسان المتحضر : فإن البدائى لا يكاد يعرف كل تلك الآلام العديدة المتنوعة التى تجىء بها الحضارة الإنسانية كلما أوغل الإنسان فى سبيل التقدم والتحضر ، على حين أن المتحضر يعانى الكثير من الآلام بسبب ترقى حساسيته ونضج وعيه ورقة شعوره . ومن هنا فقد لاحظ الكثير من الباحثين أن الإنسان البدائى يكاد يحيا فى شبه سرور دائم ، حتى أنه ليجهل الكثير من الآلام الأولية البسيطة التى يعانيها الإنسان المتحضر ، على الرغم من أنه أكثر تعرضاً (من الإنسان المتحضر) للصدفة ، والقوى الطبيعية الخطيرة ، وشتى ضربات القدر ! وبينما يزداد شعور الرجل المتحضر بالخوف من جهة ، والبعد عن الطبيعة من جهة أخرى ، نجد أن الرجل البدائى أقل منه شعوراً بالخوف ، وأدنى منه إحساساً بالبعد عن الطبيعة . وهكذا تقل لدى الرجل البدائى درجة الإحساس بالألم ، وتضعف لديه القدرة على

(1) Jean Wahl : «Etudes Kierkegaardiennes» Vrin, 1949 p. 357

تميز المواقف الأليمة ، بينما تعمل المدنية — لدى الرجل المتحضر — على زيادة إحساسه بالألم ، وتقوية قدرته على تميز أو إدراك المواقف المؤلمة . وليس غريباً أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة ، فإنه لمن الواضح أن تعقد أسباب الحياة لا بد من أن يفضى إلى تنوع آلام الإنسان . ولعل هذا ما عناه ماكس شلر حينما قال إن المدنية تزيد من عمق الآلام البشرية ، لأنها فى الوقت نفسه تفتح أمام الإنسان المتحضر مجالا واسعاً لضروب كثيرة من المسرات . وسواء أردنا أم لم نرد ، فإنه لا بد لنا من أن نشترى حضارتنا بأفدح الأثمان ، لأن علينا أن نتقبل ما يجىء معها من آلام ومصاعب ومحن[1] !

وأما بالنسبة إلى الأفراد ، فإنه لمن الواضح أن المقدرة على التألم هى — إلى حد ما — مقياس لمدى قدرة كل فرد على التحضر والترقى . وحتى إذا لم نقل مع كيركجارد بأنه « كلما كان الشخص أسمى وأرقى ، كان الثمن الذى يدفعه لشراء أى شىء أغلى وأبهظ » فإنه لا بد لنا مع ذلك من التسليم بأن القدرة على التألم تسير جنباً إلى جنب مع الرغبة فى تحقيق المثل الأعلى ، ولسنا هنا فى مجال الآلام الحسية التى ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الجسم العضوية ، بل نحن فى مجال الآلام النفسية التى ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الشعور الخلقى . وهكذا تجىء ضرورات الترقى الخلقى أو النمو الروحى فتفرض على الذات آلاماً نفسية عديدة : إذ يشعر المرء بأن شخصيته لا يمكن أن تنمو وتترقى إلا إذا انصهرت فى بوتقة الألم والعذاب. وهناك تجربة نفسية أليمة كثيراً ما نعانيها فى حياتنا الروحية العادية : ألا وهى تلك التجربة التى يحياها الإنسان كل يوم حينما تجىء أفعاله دون مراميه ، أعنى حينما يشعر بأن ما يمتلكه هو دون ما يريده بكثير ! ولسنا فى حاجة إلى حس مرهف من أجل الشعور بهذه التجربة الأليمة ، وإنما حسبنا أن نلقى نظرة عابرة على أفعالنا العادية ، لكى ندرك إلى أى حد يعمل « الألم » عمله فى صميم حياتنا الخلقية .

---

(1) Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance », Aubier, 1946, pp. 25 — 27 .

ولا شك أن كل من يشعر بأن ثمة قوة باطنة تدفعه إلى التصاعد والترقى لا بد من أن يعانى فى الوقت نفسه هذا « الألم » الذى لا علة له سوى شعور المرء بأنه دون ما ينبغى بكثير[1] !

الألم بوصفه قيمة خلقية تزيد من عمق حياتنا الباطنية

لقد حاول الفيلسوف الألمانى ماكس شلر أن يظهرنا على الدلالة الروحية العميقة للألم فقال إن العلاقة وثيقة بين « الألم » و« التضحية » : لأن « الألم » هو فى صميمه « تضحية » بالجزء من أجل الكل ، أو تضحية بما له قيمة دُنيا من أجل ما له قيمة عليا . والصلة وثيقة بين الألم والموت : لأن الألم موت للجزء ، ولكنه موت يتحقق من ورائه إنقاذ الكل . كذلك يمكننا أن نربط الألم بالحب فنقول إن أية قيمة عليا لا يمكن أن تفرض علينا التضحية بقيمة أخرى دُنيا إلا إذا كانت أقدر منها على انتزاع حُبّنا . ومن هنا فإن الألم هو الذى يضطرنا إلى أن نخضع حياتنا الحسية لنشاط روحىّ يتزايد سموًّا يوماً بعد يوم . وحينما يقول أفلاطون — ومن بعده فلاسفة المسيحية — إن الألم أداة تطهير ، فإنهم يعنون بذلك أن آلام الحياة هى الكفيلة بأن توجّه بصرنا الروحىّ نحو الخبرات العليا والقيم السامية ، فترتفع بنا إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة التى هى ينبوع السعادة الروحية العميقة .[2] ولعلّ هذا هو السبب فى أن معظم الديانات الكبرى تعلّق أهمية عظيمة عَلَى « الألم » ، حتى لقد ذهب كيركجارد (فى تفسيره للمسيحية) إلى أن « الألم » هو العلاقة التى يميّز الإنسان المتدين : لأن الألم يعنى العزلة الروحية ، والحياة الباطنية العميقة ، والشعور بالتناقض الحادّ بين المتناهى واللامتناهى . ويمضى كيركجارد إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن الألم هو الجو

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ ، الفصل الخامس ، ص ١١٣ — ١١٥ .

(2) Max Scheler : «Le Sens de la Souffrance», Aubier, 1946, pp. 62—71.

الروحى الذى يعيش فيه الإنسان المتديّن ، إن لم يكن هو الجو الأوحد الذى يستطيع أن يتنفّس فيه . « وحينما يريد الله أن يوثق العلاقة بينه وبين إنسان ما ، فإنه يستدعى رفيقه الأمين الذى هو الهمّ ، وينبّه عليه بأن يلاحقه أينما توجّه ، ويشدّد عليه بأن يلازمه فى كل خطواته » ! وهكذا يصبح « الهمّ » حليف الرجل المتديّن ، ويظل الألم هو الصديق الأوحد الذى يلازم المسيحىّ فى حلّه وترحاله ، كالظل لا يفارق صاحبه ![1] » .

والواقع أن من شأن « الألم » فى كثير من الأحيان أن يولّد فى النفس تناقضا خصباً يزيد من عمق حياتنا الباطنية ، إذ تشعر الذات بتوتر حاد بين ما هى عليه ، وما تريد الوصول إليه ، أو بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون ، ومثل هذا التوتر هو — على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى رنيه لوسن R. Le Senne — شعور بالقيمة . وليس معنى هذا أن « الألم » هو فى حد ذاته « خير » ، وإنما معناه أن « الألم » قد يعود بالخير على الذات ، حينما تتمكن من تمثله ، أعنى حينما تستطيع أن تجعل منه أداة فعالة لتحقيق تطورها الروحى وتنمية حياتها الباطنية . وتبعاً لذلك فإن القدرة على التألم هى أمارة طيبة : إذ ربما كان أعضل داء يمكن أن تصاب به النفس هو أن تصبح غير قادرة على التألم ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن التألم ليس مرضاً على الإطلاق ، وإنما هو بالأحرى نقاهة النفس ، أو هو على الأصح السبيل إلى تحقيق غبطة أعمق وسرور أعظم !

صحيح أن هناك أناساً لا يقوون على تحمل الآلام ، ولكن هؤلاء فى الحقيقة بشر ضعفاء تزعزعهم التجارب ، وتعصف بهم البلايا ، وتهد كيانهم المحن ، فسرعان ما يقعون صرعى تحت ضربات القدر ، وعندئذ لا يلبثون أن يرزحوا تحت وطأة العذاب ، ومن ثم يتضعضع كل وجودهم ، ويتداعى بناء شخصياتهم !!

---

(١) Cf. Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes », Vrin, 1949, pp. 367—369.

(وارجع أيضا إلى مقالنا المشار إليه آنفا بمجلة علم النفس مجلد ٥ ، عدد ٣ ، ص ٣٩٠)

وحينما تزول الغمة عن الإنسان الضعيف الذى لا طاقة له على تحمل الألم ، فإنها لا تدعه إلا مشوّها ، محطماً ، مهيض الجناح ، مغلوباً تماماً على أمره ! ومن هنا فإنه لا يعود يقوى من جديد على النهوض من كبوته ، بل يجد نفسه عاجزاً تماماً عن الوقوف على قدميه ، وكأنما هو قد فقد كل ما كان له من قيمة ! وهذا هو السبب فى أن « الألم » لا يمثل بالنسبة إلى الرجل الضعيف سوى مجرد « نفى » تام لكل قيمة . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الرجل الذى يقوى على احتمال الألم لا يخرج من التجربة إلا أقوى صلابة ، وأشد عزيمة ، وأصلب عوداً ! ولا غرو ، فإن « خبرة الألم » — بالنسبة إليه — هى بمثابة فرصة مواتية لزيادة قدرته على الاحتمال ، وتنمية كيانه الأخلاقى ، وتنقية معدنه الإنسانى . وإذا كان للألم — فى نظره — قيمة خلقية كبرى : فذلك لأن استجابته للمحن والتجارب هى على النقيض تماماً من استجابة الرجل الضعيف المستكين . وآية ذلك أنه لا يستجيب لضربات القدر بالصراخ والعويل ، بل هو يستجيب لها بردود أفعال إيجابية ، يؤكد فيها ذاته ، ويعلن من خلالها رفضه لكل استسلام !

والواقع أنه حينما تنزل بساحة المرء مصائب كبرى أو محن هائلة لا يملك حيالها شيئاً ، ولا تقوى إرادته على صدّها ، فهنالك قد تنطلق من عقالها بعض القوى الدفينة فى أعماق طبيعته الخلقية ، لكى تقوم بدور المقاومة الفعّالة بدلاً من النشاط العادىّ الموجود لديه . وحينما يتحقق « التحرُّر » أو « الانطلاق » لهذه القوى ، فإنها قد تأخذ على عاتقها مهمة الكفاح فى سبيل الذود عن الكيان الخلقى لصاحبها ، والعمل على الدفاع عن صميم وجوده الروحىّ . والحق أن « التألم » هو ضرب من الامتحان أو الاختبار لطاقة « الموجود الأخلاقى » : لأنه محك صلابته الروحية ، وميعاد مرونته الأخلاقية . وليس من الضرورى أن يكون التألم علامة على الانهيار أو الاستسلام ، بل كثيراً ما يكون « التألم » شاهداً على قيام حالة تحرّر فعلىّ ، أو توافر يقظة روحية يتم بمقتضاها استنهاض القوة

الأخلاقية الكامنة ، وعندئذٍ لا يلبث الفرد أن يقيم الدليل على أنه يملك من « القوة » أو « القدرة الحقيقية » ما هو أسمى بكثير من كل ما ينطق به نشاطه العادى . ولا غرابة فى ذلك على الإطلاق : فإن الانهيار الذى قد يصيب نشاطنا العادى كثيراً ما يكون مناسبة طيبة لإطلاق ما هو لدينا من طاقات روحية خفية ، وعندئذ تظهر لدينا القدرة الإيجابية على التحمل .

بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن لكل فرد منا — بطبيعة الحال — قدرة محدودة على احتمال الألم ، بحيث إنه إذا زادت البلايا التى تنزل بساحته عن « الحد الذى يمكنه احتماله ، فإن « الألم » قد يقهره ويرين عليه . وتبعاً لذلك فإن لكل فرد منا « نطاقاً » معينا يمكنه فى داخله الإفادة من « الألم » بوصفه « قيمة » ، حتى إذا ما تجاوزت الآلام هذا الحد أو النطاق ، لم تلبث أن استحالت إلى قوى مضادة تماماً لكل قيمة ! وهنا نلتقي بالجانب القبيح من جوانب الألم : فإن من شأن الآلام إذا زادت عن حدها أن تصبح عوامل سلبية هدامة تتبدد معها سائر القيم ، وإن كانت النقطة التى يتم عندها هذا التحول لا تتحدد بكمية الآلام نفسها ، بل بمدى قدرة الفرد على احتمال الآلام . وأما فى نطاق الحدود الميسر لكل فرد منا احتمال الآلام فى مجالها ، فإن من المؤكد أن « التألم » يقترن بعملية استنهاض أو استثارة لطبيعتنا الأخلاقية الدفينة ، وكأن من شأن « المعاناة » أن تحرك أعماق وجودنا ، وأن تطلق طاقاتنا المحبوسة ، وأن تحرر أنبل ما لدينا من قوى روحية . ومن هنا فإن كل من صهرته المحن لا بد من أن يكون أصلب عوداً من غيره : لأنه قد مر بتجربة الألم التى هى المحك الأوحد لامتحان معادن الرجال ! وحين يخرج المرء من معركة الآلام ظافراً منتصراً ، فإنه لن يجد من بعد شيئاً عسيراً لا طاقة له به : لأنه سيكون عندئذ قد اختزن فى باطنه من الطاقات الروحية ما يستطيع معه مواجهة أقسى المحن وأقصى التجارب ! ولا غرو ، فإن

الإنسانَ الذى انصهرت نفسه فى بوتقة الآلام هو — على حد تعبير نيتشه — كالقوس المشدود الذى ينتظر السهم ! ؟ أو هو فى الحقيقة إنسان مجرب قد زودته الحياة بأسمى قوة أخلاقية .

هل من صلة بين « خبرة الألم » و « الوعى بالقيم » ؟

إن الكثير من فلاسفة الأخلاق ليعلون من شأن « الألم » لأنهم يرون فيه « خبرة خالقية » لا مثيل لها فى عالم الخبرات الروحية للوجود البشرى . وحجة هؤلاء أن الألم العظيم يهبط إلى القرار السحيق الذى لم ينفذ إليه أحدٌ من قبل ، ويهز أركان الوجود البشرى بشكل لم يحلم به قط كُلّ من لم يقدَّر له أن يعانى تجربة الألم . وحين يقول هارتمان (مثلاً) إن من شأن الألم أن يفتح الكثير من « الأماكن الدفينة المغلقة » ، فإنه لا يعنى بذلك أن الألم ينفذ إلى أعماق قلب المرء ، أو إلى أعماق قلوب الآخرين فحسب ، بل هو يعنى بذلك أيضاً أن الألم يفتح أعماق قلب الحياة العامة نفسها ، بكل ما تنطوى عليه من مظاهر الخصوبة والوفرة والثراء . وهذا هو السبب فى أن من شأن الألم أن يغيّر من كل موقف الفرد من الحياة تغييراً كليا شاملاً . وعلى حين أن الشخص الذى لم تثقل كاهله المحن والتجارب ، لا يكاد يرى من الحياة سوى سطحها الظاهرىّ البرّاق ، نجد أن الشخص الذى لم تنضجه الآلام والبلايا يتجه ببصره نحو كل ما فى الحياة من مواقف ، ومطامح ، ومطامع ، وآمال ، وصراعات ، ومعارك ، ولكنه ينفذ ببصره إلى ما يكمن تحت السطح ، فيرى ما تخبئه الحياة من قيم ، ومعان ، ودلالات ، ويشارك فى حياة الآخرين وبالتالى فإن نظرته لابد من أن تجىء أكثر اتساعاً وأشدّ إرهافاً . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن من شأن « التألم » أن يزوّد صاحبه بالقدرة على رؤية القيم الخفية التى لم يقدّر له من قبل النفاذ إليها أو الوقوف عليها . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن « الألم »

هو المعلّم الخاص الذى يلقن الإنسان درساً لا ينساه فى الوعى بالقيم . ولا غرو ، فإن الحياة الخلقية لا تقوم إلاّ على الخبرات المعاشة والمواقف الحية ، بحيث إنه هيهات للقيم أن تنكشف لنا اللهمّ إلا من خلال تلك الصراعات الحيوية التى نعانيها بأنفسنا فى صميم تجاربنا الوجودية . والواقع أنه ليس من شأن أى موقف حىّ أن يكشف عما ينطوى عليه من « عناصر قيم » ، اللهم إلاّ لذلك الشخص الذى يندمج فيه ويمتزج به ، أو على الأقل لذلك الشخص الذى يحدّق فيه ويمعن النظر إليه ببصر حادّ وبصيرة نفاذة[1] .

وإذا جاز لنا أن نقول إن الإنسان يبتاع أسمى القيم بآلامه وأحزانه ، فقد يصحّ لنا أيضاً أن نقول إن هناك « إرادة عذاب » أو « إرادة ألم » تأخذ على عاتقها شراء أسمى القيم بأفدح الأثمان ! والحق أن كل من يرتضى لنفسه حمل أثقال باهظة ، أو تحمل تبعات ثقيلة ، لابد بالضرورة من أن يكون مالكاً لمثل هذه الإرادة . وليس من النادر أن نلتقى بأناس يريدون أن يتألموا فى سبيل بلوغ غاية كبرى ، أو تحقيق هدف أعظم ، سواء أكان هذا الهدف فكرة ، أم مثلا أعلى ، أم غاية جماعية أم غير ذلك . ولكن ربما كانت أعمق صورة من صور « إرادة الألم » هى تلك التى نلتقى بها لدى الإنسان الذى يريد أن يتعذب فى سبيل الحب ، أو على الأصح فى سبيل الشخص المحبوب ! وليس من شك فى أنه حينما يرتضى المرء لنفسه أن يتألم فى سبيل الشخص الذى يحبّه ، فإنه يهدف من وراء هذا الألم إلى تحقيق ضرب أعمق من المشاركة ، وكأنما هو يريد أن يصهر ذاته فى بوتقة حُبّه العميق « للآخر » ! ونحن نعرف كيف أن الأم تحب ابنها على الرغم من كل ألم قد يسبّبه لها ، إن لم نقل بأن حبها لابنها يتزايد عمقاً وشدة ، بقدر ما يسبّب لها هذا الابن من ألم وعذاب ! وليس على ظهر هذه الأرض أمٌّ هى على استعداد

---

(1) N. Hartmann : « Ethics », vol. II., 1963, Ch. XI, pp. 140—141.

للتنازل عن هذا الألم ، أو التخلّى عن ذلك العذاب ، مهما يكن الثمن الذى قد يكلفها حُبّها لأبنائها ! ومعنى هذا أن حب الأم لأبنائها لا يتوقف على مدى عرفانهم بالجميل لها ، بل هو حبّ خالص يقوم على التضحية ، ويقترن بالألم والعذاب ، دون أن يكون له أدنى شأن بوفاء الأبناء أو عدم وفائهم ! وقد كان المسيحيون الأوائل يتحدثون عن التألم فى سبيل المسيح ، أو احتمال العذاب من أجل اسم المسيح ، فكانوا يرون فى « الألم » أكبر مشاركة من جانبهم فى شخص « يسوع المسيح » . . .

وليس من شأن الألم — فيما يقول هارتمان — أن يتسامى بالشخصية البشرية ، وأن يزيد من عمق إحساسها الخلقى ، وأن يكسبها ضرباً من النُّبل الخلقى فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يزيد من قدرة الإنسان على الإحساس بالسعادة . وآية ذلك أن من شأن « خبرة الألم » أن تكسب المرء إرهافاً وعُمقاً يجعلان منه مخلوقاً رقيقاً يتمتع بقدرة أعظم على تذوّق السعادة . والواقع أن الشخصية التى صهرتها الآلام لا تعود تجزع لأتفه المخاوف ، وتقلق لأصغر الأحداث ، بل تقف فى وجه مصيرها بقلب ملؤه الشجاعة والإقدام ، دون أن يقض مضجعها أى تلهّف على اللذة أو أية رغبة عارمة فى السعادة ! وقد عوّدتنا الحياة أَنْ يكون جزاء مَنْ لا يجرى وراء السعادة ، أن يراها يوماً جالسة إلى مائدته على غير ميعاد ! ومن هنا فإنه ليس بدْعاً أن تَقْدم السعادة إلى ذلك الرجل « المجرّب » الذى اكتوت نفسه بنيران الآلام ، وانصهرت شخصيته فى بوتقه الأحزان[1] !

ولسنا نريد أن نساير بعض الفلاسفة الحيويّين — من أمثال نيتشه — فى تمجيدهم للألم ، وإنما حسْبنا أن نقول إن ما فى « تجربة الألم » من عُمْق وإرهاف هو الذى يجعل منها إحدى التجارب الأخلاقية الأساسية لكل ضمير إنسانى . ولم يجانب نيتشه الصواب حين قال إننا لو عمدنا إلى امتحان حياة الأفراد والشعوب ،

(1) N. Hartmann: «Ethics», vol. II., Moral Values, 1963, p. 141

لوجدنا أن أفضلها وأكثرها إنتاجية هى تلك التى صهرتها الآلام . « وإلا ، فهل يكون فى وسع الشجرة التى تتطلب النمو والازدهار فى صَلَف وكبرياء ، لكى تبلغ أغصانها وفروعها عنان السماء ، أن تستغنى عن الطقس الردىء ، أو أن تعفى نفسها من الزوابع والأعاصير ؟ إن العوامل المؤذية ، وشتى المقاومات الخارجية ، وكافة ضروب الكراهية والغيرة والعناد والارتياب والقسوة والطمع والعنف : هذه كلها لا يمكن إلا أن تكون مجرد ظروف مواتية هيهات لأى نموّ عظيم أن يقوم بدونها ، حتى ولو كان ذلك فى مضمار الفضيلة نفسها ! وقد يجىء السمّ فيحطم الطبيعة الضعيفة الواهنة ، ولكنه لن يكون إلاّ عاملاً من عوامل التقوية بالنسبة إلى الفرد القوىّ المتين . ولا غرو ، فإنه لن يسمّيه سُمًّا أصلاً[1] » ! ويعود نيتشه إلى التحدث عن « حكمة الألم » فى موضع آخر فيقول إن الألم — مثله فى ذلك كمثل اللذة — هو أداة فعالة من أدوات المحافظة على بقاء النوع . ولو لم يكن الألم كذلك ، لتم القضاء عليه منذ زمنٍ بعيد ! صحيحٌ أن من طبيعة « الألم » أن يكون « جارحاً » ، ولكنّ الجراح التى يسبّبها لنا هى فى حدّ ذاتها علامات على طريق الشفاء ! « وأنا حين أفكر فى الألم فإننى أسمع تلك الصيحة العالية التى يرسلها ربان السفينة حين يدعو بحارته قائلاً : خفّضوا أشرعتكم ! ولابد من أن يكون الإنسان — ذلك الملاّح المقدام الجسور — قد تعلّم كيف ينشر أقلعته بآلاف الطرق المختلفة ، وإلاّ لما استطاع أن يبحر طويلاً ، إذ لكان المحيط قد ابتلعه منذ زمن بعيد ! ونحن أيضاً لابد لنا من أن نعرف كيف نحيا على طاقة مخفّضة : إذْ بمجرد ما يلوّح لنا الألم بإشارته المحذّرة ، فإنه لابد لنا عندئذ من أن نعمد إلى تخفيض سرعتنا : لأن معنى هذا أن هناك خطرا عظيماً يلوح فى الأفق ؛ أو أن هناك زوبعة قد أصبحت على مقربة منّا ؛ وأنه لابد لنا بالتالى من العمل على تجنب الرياح ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . ولكن ثمة أناساً ، إذا دنى

---

(1) F. Nietzsche : «Joyful Wisdom», New—York, Frederick Ungar Publishing Co. 19d64, No 19, Evil,ς p. 6—57,

منهم الخطر الجسيم ، سمعوا صيحة معارضة تماماً ، فهم لا يبدون أكثر كبرياء ، وأشد سعادة ، وأقوى رغبة فى القتال ، اللهم إلا حين تعصف الأنواء ، وتثور الزوابع ، وتتجمع الأعاصير ؛ وكأن من شأن « الألم » نفسه أن يزودهم بأسمى لحظات حياتهم ! وهؤلاء هم أبطال البشرية : أعنى أنهم « حملة الألم » العظماء فى كل تاريخ الجنس البشرى . . . إنهم يمثلون قوى ذات أهمية كبرى للمحافظة على بقاء النوع والعمل على تقدمه ؛ وربما كان من بعض أفضالهم — على الأقل — أنهم يقفون بالمرصاد لكل حياة سهلة رخيصة ، دون أن يخفوا احتقارهم لهذا النوع من السعادة » ![1] وليس لنا من تعليق على هذه العبارات القوية التى لخص فيها نيتشه كل « حكمة الألم » سوى أن نقول إن الصلة الوثيقة التى تجمع بين « خبرة الألم » من جهة ، ووعى الإنسان بالقيم من جهة أخرى ، هى التى أملت على كثير من فلاسفة الأخلاق التوجس من حياة اللذة والسهولة ، والقول بأن الضمير أو الوعى الخلقى هو فى جوهره صورة من صور « الشعور الأليم » . . .

الصلة بين « الألم » و « عذاب الضمير »

وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند ما اعتدنا تسميته باسم « الندم » أو « عذاب الضمير » ، حتى نقف على طبيعة هذا النوع الخاص من « الألم الخلقى » . ولنفترض مثلا أننى قد تفوهت بكلمة ، أو أننى قد أعطيت وعداً ، أو أننى قد أتيت تصرفاً ، أو أننى قد اتخذت خطوة ، دون أن أحسب سلفاً كل النتائج التى يمكن أن تترتب على سلوكى هذا . ألسنا نلاحظ فى هذه الحالة أن « الفعل » الذى حققته لن يلبث أن ينفصل عنى ، لكى يشهد لى أو يشهد ضدى ، دون أن يكون فى وسعى من بعد أن أتنكر له ، أو أن أتهرب منه ؟ بل ألسنا نلاحظ أن الجماعة نفسها

(1) F. Nietzsche : «Joyful Wisdom», N—Y, 1963, N° 318, Wisdom in Pain, p. 247.

تفرض علينا ضرباً من الوفاء الصارم لما حققنا من أفعال ، وكأنما هى تريد بذلك أن تشعرنا بجدية « الفعل البشرى » ، وخطورته ، واستمراره فى الزمان ؟

هذا كانوت Kanut — مثلا — يقتل والده العجوز الذى فقد وعيه تماماً ، وما من رقيب يمكن أن يسجل عليه فعلته ، بل ما من قرائن تشهد حتى بإمكان وجود جريمة ! ولكن شبح الجريمة يظل يطارده حتى وهو فى أوج عظمته ، فلا يقوى هذا الملك العظيم على إخماد صوت ضميره ، أو تخفيف حدة شعوره بالندم والألم والعذاب النفسى المقيم ! وعبثاً يحاول الإنسان فى مثل هذه الأحوال أن يبرر مسلكه بأن يقول لنفسه إن جريمته ضئيله تافهة : فإن قيمة الأفعال — فى المجال الخلقي — لا تقاس دائماً بحجمها ! ! ومعنى هذا أن انعدام التناسب بين « العلة » و « المعلول » فى العالم الأخلاقى هو السر فى عجزنا أحياناً عن تفادى « تأنيب الضمير » . والحق أن « تأنيب الضمير » ليس مجرد استرجاع للماضى الأليم فى الحاضر ، وإنما هو تعبير عن حالة نفسية معقدة تقوم على التناقض الحاد والازدواج الأليم : ذلك أن الضمير يشعر من ناحية بأن الأفعال التى حققها فى الماضى والتى أصبح ينكرها اليوم ، لا يمكن بحال أن تندمج فى صميم ذاته الحاضرة ، لأنه لم يعد يقرها على الإطلاق ؛ ثم هو من جهة أخرى لا يملك أن يطرحها خارج ذاته ، وكأنما هى لا تمت إليه بأدنى صلة ، إذ الواقع أنها ليست غريبة عنه تماماً ، وإنما هى داخلة فى صميم وجوده ، دون أن يكون فى وسعه اعتبارها مجرد منظر خارجى يستطيع أن يحول بصره عنه . وهكذا نجد أنه بين الماضى والحاضر ، أو بين الخطأ الذى ارتكبناه والندم الذى نستشعره لارتكابنا هذا الخطأ ، لا بد من أن يتولد فى النفس تناقض أليم هو الذى يكون فى الحقيقة صميم « الشعور الخلقى » ، أو ما اصطلحنا على تسميته باسم « الضمير »[1] . ومهما فعلنا ، فإننا لن نستطيع أن نلغى ماضينا تماماً : لأنه هيهات للموجود الحر أن يجعل ما كان وكأنه

(1) Jankélévitch : «La Mauvaise Conscience», Alcan. 1939, p. 94.

لم يكن ! وقد تستطيع الإرادة الكثير ؛ أما أن تمحو من الوجود ما أوجدته ، فهذا ما لا قبل لها به على الإطلاق ! وكثيراً ما ترتبط « خبرة الألم » بهذا « الماضى » الذى يحمله كل منا بين جنباته ، دون أن يتمكن يوماً من الانفصال عنه أو الانسلاخ منه ، حتى ولو أراد أن يمحوه ويقضى عليه !

وإن التجربة لتدلنا على أننا قد لا نستطيع دائماً أن نتنبأ بنتائج أفعالنا ، أو بما قد يترتب على تلك الأفعال من آثار : فإن الرواية المطبوعة أو المسرحية الممثّلة على خشبة المسرح سرعان ما تخرج من يد صاحبها ، لكى تكتسب صورة جديدة يعجب لها هو ، فلا يكون عليه سوى أن يقف مكتوف اليدين لكى يشهد ما لم يخطر له على بال ! ولكن القاعدة فى عالم الولادة الروحية أنه لا بد للنسل من أن يتمرد على والديه ، ولا بد للوالدين من أن ينتظرا عقوق الأبناء ! وهكذا تنكسر شوكة الكبرياء البشرية : إذ يشعر الإنسان الخالق بأنه سيكون أول ضحية لما جبلت يداه ! وقد لا يخطر على بالنا عند الفعل أن التصميم الذى نتخذه ينطوى على كل تلك الآثار الخطيرة والنتائج الضخمة ، ولكننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نأخذ على عاتقنا كل تلك الأصداء التى تنبعث مما أتينا من أفعال . وقد يجول بخاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال ، وأن قيمتنا الخلقية أعظم بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع أن نبرئ أنفسنا : بأن نزعم لأنفسنا أن الخطيئة هى فينا — على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى جانكلفتش — مجرد شىء غريب عنا . والواقع أن الماضى يتبعنا ويلاحقنا باستمرار ، فليس فى وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية وكأنما هى لا تمت إلينا بأدنى صلة ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نعترف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن ! وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقى كامنة على وجه التحديد فى كونه أثراً ملتصقاً بى ، دون أن يكون فى وسعى الانفصال عنه تماماً ! وآية ذلك أن هذا الفعل الذى حققته يبقى حاضراً فى ، دون أن يكون منى تماماً ! إنه شىء لا أعترف به ، ولكننى

أتعرف فيه على ذاتى الماضية ؛ أو هو شىء أحاول أن أنأى بنفسى عنه ، ولكنه يظل يلاحقنى ويلازمنى ملازمة الظل لصاحبه[1] !

. . . تلك إذن هى بعض جوانب من « خبرة الألم » فى حياتنا الخلقية بصفة خاصة ، وفى وجودنا الروحى بصفة عامة . وليس من شك فى أن الموجود البشرى الذى اعتاد أن يُقبل على اللذة ، ويعزف عن الألم ، لا يمكن أن يصبح « كائناً أخلاقياً » بمعنى الكلمة ، اللهم إلا فى اللحظة التى ينفصل فيها عن حياة التلقائية والسهولة واللذة ، لكى يتجه بكل قوته نحو حياة المجاهدة والعسر والمشقة . وليست « خبرة الألم » سوى مظهر من مظاهر صراع الإنسان ضد « ذاته » ، وضد كل ما قد تنطوى عليه « ذاته » من عناصر ضعف أو وهن أو تخاذل أو قصور ! وإذا كان الكائن الحى الواعى وحده هو الذى يتألم ، فذلك لأن الحياة الواعية هى الصراع ضد كل أمارات « الموت » فى وجودنا ، بما فيها « الضعف الخلقى » الذى لا بد لنا من العمل على استئصال أسبابه !

(1) V. Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Alcan, 1939, p. 94.

الفصل الحادى عشر

خبرة « الأمل »

قد يعجب القارئ أشد العجب ، حين يرانا ننتقل من خبرة سلبية كالألم ، إلى خبرة إيجابية كالأمل ؛ ولكن الواقع أن ثمة حلقة وسطى تجمع بين الخبرتين ، أولا وهى « خبرة اليأس . » والحق أنه ليس بين البشر إنسان لم يعرف « اليأس » يوماً طريقه إلى قلبه ؛ ولكن ليس بين البشر أيضاً مخلوق واحد لم تمتزج فى حياته خيوط « الألم » و « الأمل » . وقد تبدو كلمة « لأمل » — لأول وهلة — لفظاً شعرياً لا موضع له فى كتابات الفلاسفة ، خصوصاً لدى أولئك الذين يريدون لمصطلحاتهم الفلسفية أن تجىء مصبوغة بالصبغة العلمية الدقيقه ، ولكن من المؤكد أن كل « أخلاق » تستند إلى « الإحساس بالقيم » ، وتقوم أولا وبالذات على « الخبرة المعاشة » لا يمكن أن تغفل دلالة « الأمل » فى حياتنا الخلقية العملية . وليس على ظهر البسيطة شخص لم يشعر يوماً بأن الطريق قد أصبح مغلقاً تماماً أمامه ، أو أنه قد أصبح يواجه مشكلة عسيرة لا حل لها ، فإن اليأس — مع الأسف — ظاهرة بشرية عادية نشعر معها بأننا أمام مأزق لا رجاء لنا فى الخلاص منه ! ولكن اليأس أيضاً — لحسن الحظ — ظاهرة بشرية موقوتة ، لأنه يمثل جوًّا خانقاً لا تستطيع النفس البشرية — فى نطاقه — أن تتنفَّس ! ولو لم يكن «الأمل» هو الجو الروحى الأوحد الذى تحيا فى كنفه النفس الإنسانية ، لاختنق البشر جميعاً منذ زمن بعيد ! وحينما قال بعض الفلاسفة إن الله نفسه هو « الأمل » : Spes Mea ، فإنهم كانوا يعنون بذلك أنه ليس للمشكلة الأونطولوجية من حل إلَّا بالأمل ! [1]

---

(١) زكريا ابراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ١٤٥ .

بيد أننا حين نتحدث هنا عن «الأمل» ، فإننا لا نتحدث عن «حل نظرى» لمشكلة أونطولوجية ، بل نحن نتحدث عن خبرة وجودية تنكشف من خلالها قيم خلقية أساسية . وإذا كان من غير الممكن ، إن لم نقل من المحال ، قيام « أخلاق » — بمعنى الكلمة — على دعامة من « اليأس » المطلق ، فذلك لأن « الأخلاق » — بطبيعتها — ثقة ضمنية فى إمكانية « التحسُّن » ، وإيمان خفىّ بإمكان انتصار « المثالية »[1] . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من الاستسلام لنداء « العبث » ، أو الاستجابة لداعى « اليأس » ، بدعوى أنه لَا صَلَاح للإنسان ، وأنه لا أمل فى ترقى الأخلاق البشرية ، ولكن من الواضح أن مثل هذا الاستسلام هو فى صميمه قضاء مُبْرَم على الوجود البشرى بأسره . وآية ذلك أن استمرار الإنسان فى البقاء شاهدٌ على أنه قد وجد سبيلا إلى القضاء على « اليأس » — بصورة أم بأخرى — ، كما أن رفضه لكل توحيد مطلق بين « الواقع » و « المثل الأعلى » دليلٌ ساطعٌ على أنه ما يزال يأمل أن يكون مستقبله خيراً من ماضيه وحاضره ! وإذا كانت « خبرة الألم » شاهداً حيًّا على ارتباط الأخلاق بالعُسْر والضيق والشدة ، فإن « خبرة الأمل » دليلٌ قوىّ على اقتران الأخلاق بالثقة والرجاء والإيمان . فليس ثمة « أخلاقٌ » تخلو تماماً من كل « مثل أعلى » : لأنه لو وُجدت مثل هذه « الأخلاق » لما كان أمامها « أفق » تتحرك صوبه ، أو « هدف » تسعى إليه . ولكن « الأخلاق » — بطبيعتها — اتجاه نحو « المستقبل » ، وسعى من أجل تحقيق « المثل الأعلى » . فالأمل « خبرة معاشة » تعنى أن بصر الإنسان متجه نحو الأمام ، وأن جهده مُعبَّأ من أجل تجاوز الحاضر ، وبالتالى فإنه لا حياة للموجود الأخلاقى إلَّا بالأمل ، وفى الأمل !

(١) نعنى هنا بهذا اللفظ «المثالية الأخلاقية» Moral Idealism لا المثالية «التصورية» .

الدلالة الروحية لخبرة اليأس عند كير كجارد

بيد أننا ما نكاد نتحدث عن « الأمل » حتى يواجهنا كير كجارد بقوله : « إن اليأس — لا الأمل — هو الظاهرة البشرية الطبيعية » ! وحجة الفيلسوف الدنمركى الوجودىّ فى هذا الزعم أنه ليس على ظهر الأرض إنسان واحد تخلو نفسه تماما من كل يأس ، كما أنه ليس على وجه الأرض مخلوق واحد يخلو جسمه تماماً من كل مرض ! وإذا كان الأطباء يقررون أنه لا يكاد يوجد إنسان يتمتع حقا بصحة كاملة مكتملة ، فربما كان فى وسعنا أيضاً — فيما يقول كير كجارد — أن نقرر أنه ليس ثمة موجود بشرى يتمتع حقا بسعادة كاملة غير منقوصة . ومعنى هذا أنه ليـ ثمة إنسان تخلو نفسه تماماً من كل أثر من آثار القلق ، أو الضيق ، أو الجزع . أو الاضطراب ، أو اليأس ، أو أية صورة أخرى من صور « التمزّق الباطنى » . وكما أن كل إنسان يمضى على طريق الحياة حاملاً فى باطنه جرثومة هذا المرض الجسمىّ أو ذاك ، فإن كل إنسان أيضاً يحمل فى أعماق نفسه جرثومة مرض روحىّ قد لا يفطن إليه ، ألا وهو مرض « اليأس » . وقد يبدو مثل هذا الحكم — فيما يرى كير كجارد — ممعنا فى الشطط ، أو المبالغة ، إن لم نقل موغلاً فى التشاؤم والكآبة ، ولكن الحقيقة أن « خبرة اليأس » تسير جنباً إلى جنب مع مطلب روحىّ هام يفرض نفسه على الإنسان ، ألا وهو ذلك المطلب الذى يدعو الإنسان إلى أن يكون « روحاً » Spirit بمعنى الكلمة . ولو كان على الإنسان أن يبقى مجرد « جسم » أو مجرد « حيوان » لما وجد « اليأس » يوماً سبيله إلى قلب « الموجود البشرى » . والحق أنه ليس النادر أن يحيا الإنسان فى يأس ، بل النادر أن يحيا إنسان بلا يأس ! وحتى حين يظن إنسان أنه خلوٌ تماماً من كل يأس ، فإن الملاحظ فى مثل هذه الحال أنه لا يخلو تماماً من كل يأس ، وإن لم يكن لديه وعىٌ صريح بهذا اليأس ! وقد يزعم أحدهم أنه يتمتع بصحة جيدة ، لمجرد أنه لا يشعر بأى عرض من أعراض المرض ، ولكن هذا لن يمنع

الطبيب من اكتشاف بعض الجراثيم فى هذا العضو أو ذاك من أعضاء جسمه . وبالمثل قد يظن أحدهم أنه يتمتع بصحة نفسية كاملة : لمجرد أنه لا يشعر بأى عرض من أعراض اليأس ، ولكن هذا لن يمنعنا من اكتشاف بعض الجراثيم النفسية فى باطن مثل هذا الشخص . وربما كانت أخطر صورة من صور اليأس — فيما يقول كيركجارد — هى تلك التى يتوهم معها الإنسان بأنه خلو تماماً من كل يأس ، أعنى تلك التى لا تقترن بأى وعى أو شعور باليأس ! ولسنا نريد أن نتابع كيركجارد فى حديثه عن أنواع اليأس ، وإنما حسبنا أن نقول إنه يرى فى اليأس أمارة من أمارات الوعى أو الشعور ، والوعى عنده إنما يعنى الوعى أو الشعور بالذات . وكلما زاد شعور الفرد بذاته ، زادت درجة إرادته ، وبالتالى زادت رتبة وجوده الذاتى . ومن هنا فإن الإحساس باليأس يسير جنبا إلى جنب مع الشعور بالذات ، كما أنه بقدر ما تزيد حدة الوعى أو الشعور ، بقدر ما تزيد حدة اليأس . صحيح أن اليأس نفسه هو صورة من صور « السلبية » Negativity ، ولكن عدم الشعور باليأس يمثل صورة أخرى جديدة من صور « السلبية » . ولا سبيل إلى بلوغ الحقيقة — فيما يقول كيركجارد — اللهمّ إلا باختراق شتى صور السلبية ، من أجل الوصول إلى الشعور بالذات من حيث هى « روح » . ومعنى هذا أن « اليأس » مرحلة ضرورية من مراحل الترقى الروحى للذات البشرية ، لأنه يمثل ذلك « الشعور بالذات » الذى لا بد من أن يقترن بكل حياة أخلاقية سليمة ، إن لم نقل بكل حياة روحية سوية [1] .

وقد حاول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين — ألا وهو بول تليتش Tillich — أن يصف لنا دور « اليأس » فى دراما الوجود البشرى ، فقال إن « اليأس » قبول للعبث أو اللامعنى ، ولكنه ليس استسلاماً نهائياً يقع معه المرء أسيراً للمحال أو ضحية للامعقول . وآية ذلك أن الإنسان اليائس لا يتهرّب

(1) cf. S. Kierkegaard : «The Sickness unto Death», trans. by. W. Lowrie, Anchor Books, New—York, 1954, (on Despair.).

من إشـكال الوجود ، ولا ... الفرار من كل تساؤل وجودىّ ، بل هو يواجه مشـكلة الحياة بشىء من الإقدام أو الشجاعة . ولهذا يقول تليتش إن فى تقبل اليأس ضرباً من « الإيمان » أو « الثقة » : إذ أن « اليأس » لا يقع إلّا على الحدود النهائية الملاصقة للشجاعة الوجودية . ومعنى هذا أن « اليأس » فعلٌ من أفعال الحياة ، وبالتالى فإنه يتسم بطابع « إيجابى » حتى فى صميم « سلبيته » . وربما كان أعجب ما فى المواقف السابية الأصلية — وعلى رأسها موقف اليأس — أنها لا يمكن أن تـكون إلا مواقف إيجابية فعّالة ، فهى لا تملك سـوى أن تؤكد ذاتها حتى يكون فى وسعها أن تنفى ذاتها ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لا قيام لأى سَلْب فعّال اللهمّ إلا بذلك الإيجاب الضمنى الذى ينطوى عليه . وليس أدلّ على الطابع التناقضى الذى تنطوى عليه عملية « نفى الذات » Self - negation من ذلك السرور الخفىّ الذى قد يحدثه « اليأس » أحياناً فى بعض النفوس ! ولا غرو ، فإن « السلبىّ » لا يحيا إلا على ذلك « الإيجابى » الذى ينـكره وينفيه ! ولعلّ هذا هو السبب فى أن الحياة تؤكد ذاتها فينا ، وبنـا ، حتى من خلال ذلك « اليأس » الذى قد يوحى إلينا بأنه لا معنى للحياة على الإطلاق ! والحق أن تقبُّل « اللامعنى » هو ذاته فعلٌ ذو معنى ! وحتى حين يقع المرء ضحية لموقف « اليأس » فإنه عندئذ لا يكون قد فقد كل درجة من درجات الإحساس بالوجود ، وإلا لما كان فى وسعه أن يستشعر « اليأس » ! صحيحٌ أن من شأن « الحيوية » Vitality أن تقاوم « اليأس » ، ولـكن من المؤكد أن « اليأس » لا يخلو تماماً من كل « شعور بالحياة » ، وإلّا لما كان فى وسعه حتى ولا أن يتقبل « العبث » أو « اللامعنى » . وقصارى القول إن « اليأس الوجودىّ » — فى نظر بول تليتش — يأس فعّال يحمل فى ذاته بذور فنائه ، وبالتالى فإنه خبرة روحية هامة تحمل فى طياتها تباشير الرجاء أو الإيمان .(1)

(1) cf. Paul Tillich : «The Courage to Be.» yale University Press, New—Haven, 1952. (Ch. II. &. III.). Absolute Faith.

« تجربة اليأس » حين يكون مصدرها « العالم الخارجي »

وهنا قد يقال إن لليأس أشكالاً مختلفة ، كما أن له أسباباً متنوعة ؛ وهذه وتلك تختلف باختلاف ظروف الناس ، ومشكلاتهم ، وقدراتهم ، وشتى ملابسات حياتهم ونحن لا ننكر أنه قد يكون هناك من ضروب « اليأس » قدر ما هنالك من بشر على سطح هذه الأرض ، ولكننا نميل إلى الظن بأن ثمة مصادر ثلاثة لليأس : ألا وهى العالم الخارجى ، والذات ، والآخرون ، على التوالى . وحين يكون « العالم الخارجى » هو مصدر اليأس الذى يستشعره الإنسان ، فهنالك تكون الدلالة النفسية لليأس هى شعور المرء بأن «الخارج» أقوى من « الداخل» ، أو أن « العائق » أعظم بكثير من أن تواجهه « الإرادة » . وهنا يجد المرء نفسه بإزاء موقف عسير يشعر معه بأنه عاجز عن تحويل « العائق » إلى « واسطة » ، ومن ثم فإنه قد لا يملك سوى الانطواء على نفسه من أجل إعلان « قصوره » أو إشهار إفلاسه ! وليست كلمة « اليأس » فى هذه الحالة سوى اعتراف صريح من جانب « الإرادة » بأنها لم تعد تملك من « القدرة » ما تستطيع معه مواجهة الظروف الخارجية والتغلب عليها .

ولكنْ مَنْ ذا الذى يقوم بتقدير « الظروف » ، أو وضعها فى ميزان الحكم ؟ . . إنها « الإرادة » نفسها ، وميزان الإرادة ميزان نسبىّ غير دقيق ، معرّض للاختلال فى كل لحظة ! فالإرادة هى التى تخلع على الظروف دلالاتها ، وهى التى تنسب إليها أقدارها ، وهذه هو السبب فى أن ثقل كل « ظرف » كثيرا ما يكون رهنا بمدى « قوة الإرادة » نفسها ، أو مدى استعدادها للتحمل والمواجهة والمجابهة . فليس هناك « ظروف فى ذاتها » ، بل هناك « ظروف نسبية » بالقياس إلى الإرادات البشرية المختلفة . وليس أيسر على الإنسان -- بطبيعة الحال — من أن يستسلم لليأس ، بحجة أن الظروف التى يواجهها ظروف عصيبة هيهات لأية قوة بشرية أن تتمكن من الوقوف فى وجهها . ولكن الإنسان

الذى « يستسلم » إنما هو ذلك الذى يرفض منذ البداية « مبدأ المقاومة » ، أو هو ذلك الذى يكون قد استبعد أصلاً « فكرة الصراع » . ولعل هذا هو السبب فى أن الكثير من معاركنا النفسية والخلقية ، نخسرها حتى قبل أن نكون قد دخلنا المعركة ! وربما كان أخطر أنواع « اليأس » ذلك الذى يدب فى نفس المرء منذ البداية ، فيوحى إليه بأنه « خاسر » لا محالة ، أو يسوّل له تجنب « الصراع » أصلاً ! وليس من شك فى أن مثل هذا « اليأس » ، إنما هو الهزيمة قبل الهزيمة ، أو هو الموت قبل الموت ، لأنه « يأس » يحكم على نفسه قبلاً بأنه لن يكون إلاّ « يأساً » !

وهنا قد يقول قائل : « ولكنْ ، هل يمكن لليأس إلا أن يكون يأساً ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أن البطانة التى يستند إليها اليأس السوىّ (لا المرضىّ) إنما هى بطانة « الأمل » . وهذا هو السرّ فى أن الكلمة التى تشير إلى « اليأس» Désespoir — فى اللغة الفرنسية — تحمل فى ثناياها كلمة « الأمل » Espoir . والحق أن ما يضاد « الأمل » ليس هو « اليأس » ، بل هو « التبلّد » أو « عدم الاكتراث » أو « اللامبالاة » . وأما « اليأس » نفسه فإنه الغَسَق الذى يحمل فى طياته تباشير الفجر ! ولعلّ هذا ما عبَّر عنه الفيلسوف الوجودى الكبير كيركجارد حينما قال قولته المأثورة : « إننى لأهوى الموجة العاتية : لأنها هى التى تهبط بى إلى أعماق اليمّ ، وهى التى تحملنى أيضا على أجنحتها القوية إلى ما وراء النجوم » ! فليس كل ما فى اليأس يأساً ، بل هناك أيضاً تلك الخيوط الرفيعة من « الأمل » ؛ وهى الخيوط التى تحتاج إلى يد قوية تستطيع أن تحيك منها نسيج النصر ! ومعنى هذا أن « اليأسْ » فى أصله « حالة مؤقتة » لا بد من تجاوزها ، أو « موقف عارض » يتطلب العمل على الخروج منه . ولولا أن الناس « يأملون » لما كان ثمة « يأس » على الإطلاق : فاليأس اعتراف ضمنى بوجود « الأمل » ، وإقرار خفىّ بحاجة الإنسان إلى المزيد من « الأمل » للتغلب على حالة « اليأس » .

إننا لنريد الظروف دائما أن تجيء مواتية لنا ، ولكن الإرادة الواعية تعلم تمام العلم أنه لابد لها هي من أن تكيّف نفسها مع الظروف ، لكي لا تلبث — حين تبلغ درجة أعلى من « الإبداعية » — أن تحاول هي نفسها خلق الظروف المواتية لها . وإذا كان البعض منا قد يرفض « الحياة » نفسها ، حين لا تجيء « الظروف » مواتية له ، أو حين لا يتحقق له كل ما يريده ، فإن هذا البعض — في العادة — قلة نادرة تختلط في نظرها تجربة اليأس بغريزة الموت ! ولكن كل إرادة ترفض فكرة « الانتحار » — مهما استبد بها « اليأس » إنما هي في الواقع إرادة واعية تدرك أن الطريق ليس مسدوداً تماماً أمامها ، وتعرف أنه ما يزال ثمة « مخرج » ! وحين تستبعد الإرادة احتمال « الانتحار » ، فإنها تقدّم بذلك الدليل على أنه ليس كل ما في اليأس يأساً ، وأنه طالما كان هناك « زمان » ، فما يزال ثمة « أمل » ! وليس « الأمل » في الحقيقة سوى هذا « الإيمان » الضمني بأن لكل مشكلة حلاً ، وأن « الأفق » ما يزال « مفتوحاً » أمام الإرادة للوصول إلى هذا الحل ، أو للعمل — على أقل تقدير — من أجل الاهتداء إلى مثل هذا الحل . . .

حين يكون مصدر « اليأس » هو « الذات »

ولو أننا انتقلنا الآن إلى النوع الثاني من اليأس ، ألا وهو ذلك الذي يكون مصدره « الذات » نفسها لا « العالم الخارجي » ، لوجدنا أننا هنا بإزاء « يأس نفساني » مبعثه عجز « الأنا » عن تحقيق أي ضرب من ضروب « التوافق » بين ما هي عليه وما تريد الوصول إليه . والواقع أنه ليس ثمة « ذات » لا تملك في قرارة نفسها « مثلاً أعلى » تهدف إليه ، أو « ذاتاً عليا » Super - ego تحاول التسامي بنفسها إلى مستواها ، ولكن المشكلة هي أن الشقة قد تكون بعيدة بين « الذات الدُّنيا » بغرائزها وميولها العدوانية من جهة ، وبين « الذات العليا » بقيمها ومثلها العليا من جهة أخرى . وحين تتسع « الهوة » التي تفصل بين هاتين الذاتين ،

فهنالك قد تستشعر « الأنا » ضرباً من التمزّق الباطنى الذى يسبّب لها الإحساس بالقلق واليأس . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس — وعلى رأسهم فرويد — إلى أنه حينما تكثر المطالب الأخلاقية المفروضة على « الذات » ، أو حينما تعمد « الذات » إلى اعتناق « مثل أعلى » بعيد المنال ، فهنالك قد ينتهى بها الأمر إلى « اليأس » من نفسها ، وبالتالى فقد تقع ضحية للقلق أو فريسة للعُصَاب . ومعنى هذا أنه ليس من مصلحة « الذات » أن تتجاهل تماماً ميولها الطبيعية ، أو أن تتنكّر كليّةً لشتى غرائزها الفطرية ، وإلاّ لكان من المحتوم عليها أن تجد نفسها عاجزة تماماً عن توجيه سلوكها على النحو الطبيعىّ السوىّ[1] .

وقد دلتنا التجربة على أن الكثير من الناس يصلون إلى مرحلة النضج النفسانى ، ولكنهم مع ذلك يظلون محتفظين فى قرارة نفوسهم ببعض « المثل العليا » القديمة التى انحدرت إليهم من فترة الطفولة . وقد تبدو مثل هذه « المثل العليا » — لأول وهلة — أخاييل جميلة أو تهاويل برّاقة ، لا ضرر فيها ولا خطر من ورائها ، ولكنها فى الحقيقة على خلاف ذلك تماماً ، لأنها قد تتحكم فى سلوك صاحبها ، وقد تعمد إلى توجيه حياته بأكلها . ولا شك أنه حينما يستمرّ الإنسان البالغ فى تحديد مجرى سلوكه وفقاً لبعض أحلام الطفولة ، فإنه لن يلبث أن يتحقق من أن العالم الواقعىّ يتعارض تماماً مع أمثال هذه الأوهام الساذجة ، وعندئذ قد يُصاب بخيبة أمل كبرى حينما يجد الشُّقة بعيدة بين « الواقع » من جهة ، و « المثل الأعلى » من جهة أخرى . وهنا يكون « اليأس » بمثابة تعبير عن سقوط المرء من علوّ سمائه المثالية إلى أرض الواقع العملىّ ! وقد يقترن مثل هذا « اليأس » بإحساس أليم بأن « الحياة » لا تستحق أن تُعَاش ، وشعور حادّ بأن « الواقع » خلو تماماً من كل « قيمة » ! وأما إذا ظل الإنسان يعمل تحت تأثير سحر تلك « المثل العليا »

(١) Cf. S. Freud : "Civilization and Its Discontents.," New,-York, Norton, 1962. (Cf. The Cultural Super-,Ego.)

التى انحدرت إليه من عهد الطفولة ، فإنه قد يجد نفسه مدفوعاً إلى اصطناع ضرب من « العنف » أو « القَسْر » من أجل العمل على تطبيق تلك « المثل » ، وبالتالى فإنه قد يضحى بنفسه وبالآخرين فى سبيل الاستجابة لمثل هذا الأوهام ! ولا ريب أن مثل هذا الشخص لا بد من أنه يبقى طوال حياته — من الناحية الأخلاقية — مجرد « طفل » : لأنه لن يكون إلا مجرد « حالم » لا تعلّمه التجارب ، أو مجرد « واهم » لا يعتبر بدروس الواقع ! ومهما يكن من شىء ، فإنه من المؤكد أن الذات التى لا تعرف كيف تحقق التوافق بين واقعها ومثلها الأعلى ، أو بين حاضرها ومستقبلها ، هى فى العادة « ذات » قاصرة تحيا على شفا « اليأس » ، لأنها ذات ضعيفة لا تملك القدرة على استلهام أحلام الطفولة دون الخضوع لأوهامها ، وبالتالى فإنها تبقى أسيرة لماضيها ، دون أن تتمكن من تجاوزه متجهة نحو المستقبل .

حين يكون مصدر اليأس « الآخرين »

وأما النوع الثالث من أنواع « اليأس » ، فهو ذلك الذى يقترن بخيبة أمل الذات فى غيرها من الذوات ، خصوصاً حين تكون قد وضعت كل ثقتها فى ذات مُعيّنة من الذوات ، ثم لم تلبث أن تحققت من أنها كانت مخدوعة فى تلك الذات ، أو أنها كانت قد وضعت ثقتها فى غير موضعها . ونحن نعلم أن التعلّق بالمثل الأعلى كثيراً ما يقترن بشخصية ما من الشخصيّات ، لأن « القيم » التى نؤمن بها « تتجسّد » أمام أعيننا فى هذه الشخصية أو تلك . وحينما تجىء إحدى هذه الشخصيات فترتكب — مثلاً — تصرفاً شائناً كنّا نربأ بها عنه ، أو تتصرّف على نحو يختلف عما كُنّا نظنها أهلاً له ، فهنالك قد ينهار — فى نظرنا — « المثل الأعلى » الذى كانت تمثّله ، أو قد تتحطم « القيم » التى كانت تجسّدها أمام عيوننا . وليس من شك فى أن « القدوة » تلعب دوراً هاما فى حياتنا الخلقية ، فليس من الغرابة فى شىء أن تصاب الذات

بخيبة أمل كبرى حين ترى الشخصية التي اتخذت منها « نموذجاً أخلاقياً » لها ، قد هبطت إلى دُنيا الناس ، والتصقت بطين الواقع ، وهي التي كانت تمثل في نظرها « مثلاً أعلى » ترنو إليه ، وقدوة صالحة تحتذيها في كل سلوكها ! ولو أننا عدنا إلى تجربتنا الخلقية ، لتحققنا من أنه ليس أخطر على الذات من أن تصطدم بمثل هذا النوع من « اليأس » : لأن انهيار « النموذج الأخلاقي » قد يحمل في طياته ارتياباً مطلقاً في قيمة « الأخلاق » نفسها ، فلا يلبث الشخص المخدوع أن يقع فريسة لضرب من « اللا أخلاقية » : Immoralism ، وكأنما هو قد فقد نهائياً كل « إيمان » بالقيم !

ونحن نعرف كيف أن « الحب » يضع كل ثقته في « المحبوب » ، وكيف أن « الحب » — بطبيعته — يتطلب « الوفاء » ، ويستلزم ضرباً من الثبات أو الاستمرار . ولكنْ ، لنفترض أن « المحب » صَحَا يوما على هذه الحقيقة المُرّة : ألا وهي أن محبوبه لم يكن أهلاً لثقته ، أو أنه لم يكن جديرًا بحبّه ! فهنا نجد « المحب » يصاب بخيبة أمل كبرى : لأنه يدرك أنه كان مخدوعاً ، وأنه قد وقع ضحية لضرب من الخيانة أو عدم الوفاء ! وليس أقسى على النفس من أن تتحقق يوماً من أن كل الآمال التي قد وضعتها في شخص ما من الأشخاص قد ذهبت أدراج الرياح ، وأن كل « القيم » التي توسّمتها في هذا الشخص لم تكن سوى مجرد أوهام كشفت عن زَيْفها الحقيقة الأليمة ! والحق أننا حين نضع ثقتنا في شخص ما من الأشخاص ، فإننا نفترض — ضمناً — أنه أهل لتلك الثقة ، وأنه قدير على إلزام نفسه في المستقبل بمقتضى العهد الذي قطعه على نفسه في الحاضر . فالثقة تعني أن الشخصية البشرية تتمتع بضرب من « الثبات » أو « الاستقرار » ، وأنها قديرة على المحافظة على « هويتها » الخلقية على الرغم من تغيّر الظروف وتقلّب الأحوال[1] . وتبعاً لذلك فإن « الثقة » تحمل طابع « الأمل » : لأنها تنطوي

---

(1) N. Hartmann : "Ethics", Vol. II., Moral Values, 1963, pp.287-290

على إيمان ضمنى بأن المستقبل سوف يكون استمراراً للحاضر ، وأن القَسَم المعقود لا يمكن إلاّ أن يظل عهداً مُلْزِماً . وها تجىء الخيانة فتكون بمثابة انهيار تام لهذا « الأمل » ، وكأن « الذات الطبيعية » قد انتصرت تماماً على « الذات الخلقية » ، أو كأنّ للتغيّر التجريبى قد قَضَى على كل « هوية أخلاقية » ! وهكذا نرى أن « اليأس » الذى قد يسببّه لنا « الآخرون » يأسٌ عميقٌ بعيد المدى : لأنه تجربة أليمة تزعزع من ثقتنا فى « القيم » ، وتضع أمام أنظارنا صورة قاتمة لأخلاقيات الناس فى عالم الواقع العملىّ ! ولعلّ هذا هو السبب فى أن هذا النوع من « اليأس » قد يكون أخطر شأناً على حياتنا الخلقية من أى نوع آخر ، خصوصاً حين نكون قد بنينا كل حياتنا الخلقية على « القدوة » أو « الاحتذاء » بنموذج شخصىّ .

اليأس المرضى، واليأس السوى

ولو أننا ألقينا الآن نظرة فاحصة على هذه الأشكال المختلفة من اليأس » ، لوجدنا أنها جميعاً خبرات « سلبية » تحمل فى ثناياها بذور « الأمل » ، بوصفه « الإيجاب » الحقيقى الذى لا قيام لها إلاّ به . وآية ذلك أن اليأس السوىّ ينطوى منذ البداية على رغبة عارمة فى تجاوز ذاته ، من أجل الاتّجاه نحو حالة نفسية جديدة يكون من شأنها أن تستوعبه وتعلو عليه . ونحن نعرف أن الشرط الأساسىّ للشفاء إنما هو رغبة المريض الحقيقية فى الشفاء : أعنى ما اصطلحنا على تسميته باسم « إرادة الشفاء » . ومن هنا فإن أخطر أنواع المرضى إنما هم أولئك الذين « لا يريدون » فى قرارة نفوسهم أن يشفوا ! وأهل العلاج النفسانى يلتقون بالكثير من « المرضى العُصَابيين » الذين يندرجون تحت هذه الطائفة من المرضى . وقد يكون من العجيب أن يستمسك المريض بمرضه ، أو أن يتشبث الغريق بالموجة العاتية التى تطويه فى عُبابها ، ولكن « إرادة الموت » — فى بعض الأحيان — هى التى قد تحمل الضحية على التعلّق بجلاّدها ! ولهذا فإن « اليأس » الذى قد يستعصى

فيه الشفاء السريع ، إنما هو ذلك « اليأس الانتحارى » الذى تكمن من ورائه « إرادة الموت » ! ومثل هذا اليأس إنما هو فى صميمه « حالة مَرَضية » لا بدّ لعلاجها من اللجوء إلى طرق « التحليل النفسى » . وأما اليأس السوىّ العادىّ فهو فى جوهره « حالة عَرَضية » سرعان ما تتخطاها النفس ، لأنها تشعر بأنها لا تستطيع أن تتوقف عندها . وآية ذلك أن النفس تدرك أن ثمة « مستقبلاً » ، وهى تشعر بأن أفق الزمان مفتوح ، فهى لا ترى فى أى ظرف طارئ حالة مستديمة لا سبيل إلى الخروج منها ، أو موقفا نهائياً ليس فى الإمكان العمل على تجاوزه . وهذا الشعور بتفتح آفاق المستقبل هو السرّ فى قدرة النفس السوية على تحطيم « دائرة اليأس » مهما كانت درجة صلابتها !

وقد يقع فى ظنّنا أحياناً أن تقدم الإنسان فى السنّ لا بدّ من أن يؤدى به إلى الإحساس بأن « المستقبل » قد أصبح مغلقاً أمامه ، أو أنه لم تعد لديه من « الإمكانيات » ما يدفعه إلى الانطلاق نحو « المستقبل » . ولكن جوهر الحياة البشرية — فى أية مرحلة من مراحل العمر — هو العمل على تحويل « الممكن » إلى « واقعىّ » ، فليس فى الحياة فترة تخلو تماماً من كل « أمل » ؛ بل إن للشيوخ أيضاً آمالهم وأحلامهم ومشاريعهم التى ما تزال تنتظر « التحقق » ! ولو كانت حياة الشيخوخة مجرد « ترقب » أليم للموت ، لكانت الشيخوخة « انتحاراً ميتافيزيقيًا » هيهات لأحد أن يقوى على احتماله ! وحين يقول المثل المعروف : « إنه لا يأس مع الحياة ، ولا حياة مع اليأس » فإنه يعبّر بذلك عن حقيقة سيكولوجية أساسية هى أن الحياة تأثر واستجابة ، وكل « استجابة » لا بد من أن تنطوى على شىء من « الأمل » أو « الرجاء » . ومعنى هذا أنه طالما كان الإنسان على قيد الحياة ، فإن اليأس المطلق لا بد من أن يكون بالنسبة إليه ضرباً من المحال : إذ أن أقل استجابة يقوم بها الكائن البشرى لا بد من أن تنتقل به نحو المستقبل المفتوح ! وربما كان أعجب ما فى الموجود البشرى أنه كائن غيبى يؤمن بالمُعجزات : فهو يؤمن

فى قرارة نفسه بأن المستقبل قد يجىء بما لم يستطع كل من الماضى والحاضر أن يجود به علينا ، ولهذا فإنه كثيراً ما يقول لنفسه — مكذّبا كل شواهد الحاضر — : « من يَدْرِي ، فقد تحدث المعجزة ، كما حدثت من قبل مرات ومرات[1] » ! .

كيف لليأس أن يتغلب على اليأس ؟

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند كلمة « معجزة » : فإنها لمعجزة حقًّا أن يتمكّن « اليأس » من التغلب على « اليأس » ! والواقع أن « اليأس » فى العادة حليف القصور والضعف والوهن وشلل الإرادة ، فكيف لليائس أن يتغلب على يأسه ؟ ألا يقتضى مثل هذا التغلّب العزم والتصميم والحزم وقوة الإرادة ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال عسير قد لا يكون من السهل أن نجد له مخرجاً ؟ إنك لتصيح فى وجه الإنسان اليائس طالباً منه أن ينتصر على يأسه ، ولكن المخلوق المسكين لا يملك من أسباب الإرادة ما يستطيع معه تحقيق هذا النصر ، فهو يتخبط فى يأسه آملاً أن تستيقظ الهمة الهامدة ، متمنيا أن تنشط الإرادة الخامدة ! ولكنْ ، كيف للإرادة الضعيفة أن تحشد قواها لمواجهة هذا الضعف ؟ ألسنا هنا بإزاء « تناقض » ، أو على الأقل بإزاء ضرب من « الدور » ، بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة ؟ وإذن فكيف لليأس أن ينتصر على اليأس ؟

هنا نجد أنفسنا مضطرين — مرة أخرى — إلى تذكير القارئ بما سبق لنا قوله من أن اليأس يحمل فى ثناياه بذور فنائه ، بمعنى أنّ اليأس السوىّ « يأس » ينشد « الأمل » ، أو هو بالأحرى « أمل » قد خاب مسعاه ، فلم يملك سوى الاحتماء بقوقعة اليأس ! ولكن قوقعة اليأس ليست من الصلابة دائما بالقدر الذى نظن : فإن أقل حركة تنتفض بها الإرادة قد تكون كافية فى بعض الأحيان لتحطيم

(١) ارجع إلى مقالنا : « مشكلة اليأس » ، المنشور بمجلة « العربى » ، العدد ١١٢ مارس سنة ١٩٦٨ ، ص ٦٧ — ٧١ .

تلك القوقعة . وليس من الضرورى أن تتحطم هذه القوقعة تماماً منذ الحركة الأولى ، ولكنْ المهمّ أن تقوم « الإرادة » بأدنى حركة من أجل العمل على الخروج منها . وفارقٌ كبير بين أن ترتضى الإرادة البقاء داخل قوقعة اليأس ، وبين أن ترفض فكرة الاستمرار في حالة اليأس ، فتقوم بأقل جهد ممكن من أجل العمل على تجاوز حالة اليأس . وإذن فليس فى الأمر « إعجاز » ، بل المهم أن يكون هناك « بدء » لكى يكون ثمة « إنجاز » . وليس من شك فى أن « البدء » قلما يكون سهلاً : لأن نقطة الانطلاق هى بالضرورة أعسر نقاط السير ، ولكن من المؤكد أن مجرد الرغبة فى الانطلاق قد تكفى أحياناً لدَفْع الإرادة على طريق « للمقاومة » . وليست « المقاومة » سوى الحلقة الأولى فى سلسلة الحلقات المؤدّية إلى « الانتصار » . وحينما يتسلَّل « الفكر » إلى أعماق « اليأس » ، فهنالك لا بد لليأس من أن يبدو له بصورة « الجرثومة » النفسية التى لا بد له من العمل على مقاومتها ، تمهيداً للتوصل إلى طردها . وليس « الفكر » وظيفة نفسية مستقلّة تماماً عن « لإرادة » ، بل إن كل فكرة قوية تتسلَّط على النفس ، لا بد أن تتمكن يوماً من تنشيط الجهد الإرادى واستخدامه لتحقيق أغراضها . ومن هنا فإن فكرة « المقاومة » لا بد من أن تجيء فتلعب دورًا هاما فى دراما النفس اليائسة التى لا تريد لليأس أن يكون هو الكلمة النهائية فى حياتها النفسية ! وإذن ، أليست « المعجزة » هنا هى أنه لا « معجزة » على الإطلاق ، بل هناك جهد عاديّ على صعيد الفكر والإرادة فى سبيل التحرر والانطلاق ؟ بل ألسنا نلاحظ أنه حينما يواجه المرء الحياة بضرب من الشجاعة « الوجودية » ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أن لديه من « الحيوية » ما يستطيع معه تبديد ظلمات اليأس ، بمقتضى تلك « الطاقة » الإيجابية التى تدفع به إلى الأمام ، وتحفزه إلى مواصلة العمل ؟ وماذا عسى أن تكون هذه « الشجاعة الوجودية » إن لم تكن تعبيراً عمليا عن تلك « الخبرة المعاشة » التى أطلقنا عليها منذ البداية اسم « خبرة الأمل » ؟ فلماذا لا نقول إذن إنّ القصَب الحيوى لكل حياتنا الخلقية إنما يكمن — على وجه التحديد — فى تجربة الأمل ؟

الطابع « الإبداعى » لخبرة « الأمل »

إن الكثيرين ليظنون أن « الأمل » خبرة سيكولوجية خاصة لا تنطوى على أية دلالة أخلاقية ؛ ولكن الحقيقة أن « الأمل » يكوّن جوهر « الخبرة الخلقية » : لأنه يمثل النسيج الأصلىّ للحياة الخلقية من حيث هى سَعْىٌ دائب نحو تحقيق « المثل الأعلى » . ولوْ وقع فى ظن الفرد أنه لا مجال لتطعيم « الواقع » بـ « المثل الأعلى » ، أو أنه ليس ثمة موضع للبحث عن « قيم » تغيّر من دلالة « الوقائع » ، لما كانت هناك « حياة خلقية » على الإطلاق ، وبالتالى لما كان ثمة « طابع أخلاقى » يَسِم بصبغته الخاصّة كل « وجودنا البشرى » . ولكن من المؤكد أن « الوجود الأخلاقى » لا يمكن أن يحيا إلاّ على هذا الإيمان الضمنى بإمكان تحقيق « المثل الأعلى » ، وضرورة العمل على تغيير « الواقع » . وحين يفقد الإنسان كل « أمل » فى تحقيق « إمكانيات » جديدة ، أو اكتشاف « قيم » ظللت مجهولة حتى هذه اللحظة ، فإنه يكون عندئذ قد أعلن كفره بكل أخلاق ، ونكرانه لكل « إبداعية خلقية » . والمتأمل فى تاريخ البشرية يلاحظ أن العباقرة والأبطال والقديسين والمصلحين ورجالات الأخلاق لم يكونوا مجرد مفكرين آمنوا ببعض المبادئ ، بل كانوا أولا وقبل كل شىء رجالاً عمليّين اتخذوا من « الأمل » قوة جبارة لزحزحة الجبال ! ولا غرو ، فإن « الأمل » يسير دائماً جنباً إلى جنب مع الثقة والإيمان والإرادة الفعّالة . ولسنا نتحدث هنا — بطبيعة الحال — عن « الأمل » الحالم أو الواهم ، الذى يعيش على خيالات الطفولة أو تهاويل أحلام اليقظة ، بل نحن نتحدث عن « الأمل » العامل أو المُبدع الذى يعرف كيف يتجه نحو « المستقبل » فى ثقه ، وعزم ، وتصميم .

والحق أن « الأمل » اعتراف بأن الأفق مفتوح ، وإقرارٌ بأن المستقبل لن يكون إلاّ كما نريده ! وليس معنى هذا أن « الأمل » بطبيعته تهوّر واندفاع ، بل إن معناه أن « الأمل » فى صميمه خلق وإبداع . وإذا كان لخبرة الأمل دور كبير فى حياتنا الخلقية ، فذلك لأنها تكشف لنا عن إمكانية « التغيّر » ، وتضع

نصب أعيننا « قيماً » تجتذبنا إليها ، وتدعونا إلى العمل على « تحقيقها » . وهنا قد قد يعمد دعاة التشاؤم إلى صَبْغ كل مَسْعى أخلاقى بصبغة الوهم أو الخيال ، وكأن « المثل الأعلى » بطبيعته ضرب من المحال ، أو على الأقل شىء غير عملىّ هو فى صميمه بعيد المنال ، ولكنّ « خبرة الأمل » هى التى تجىء فتذكّرنا بأن « المخاطرة الخلقية » انطلاق نحو آفاق المستقبل البعيد ، وانعتاق من قيود « الواقع » الضيّق المحدود . وليس من شك فى أننا حينما نفقد كل ثقة فى أنفسنا وفى الآخرين ، فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى الشك فى كل « تقدم » أخلاقى ، والارتياب فى كافة المحاولات المبذولة من أجل إصلاح كل من الفرد والجماعة . وكثيراً ماتكون فترات الحروب والأزمات والنكسات مناسبات مواتية لأمثال هذه الدعوات التشاؤمية ، ولكن رجالات الأخلاق يعلمون حق العلم أنّ « الحرب » نفسها قد تكون فرصة طيّبة لانبثاق الكثير من « القيم » ، وتولّد العديد من « الآمال » الجديدة . فليس ما يبرّر « اليأس » من صلاح الإنسان ، طالما كان هناك « مستقبل » مفتوح ما يزال حافلاً بالإمكانيات . وربما كانت « خبرة الأمل » هى التعبير الوجودىّ الصريح عن هذه الثقة الإنسانية العميقة بمعنى الحياة ، وكأن الموجود البشرىّ يشعر فى قرارة نفسه بأن « العبث » أو « اللامعنى » لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة فى دراما الحياة !

اليأس والعبث هما الواجهة الخَلْفية للأمل والقيمة

الحق أن الموجود البشرى لا يحيا ، ولا يمكنه أن يحيا ، اللهمّ إلا بمقتضى فعل دائب من أفعال « الأمل » : ألا وهو ذلك الفعل الذى يعبر عن إيمانه الحى بقيمة الوجود . فليس « اليأس » سوى « الواجهة الخَلْفيّة » لما اصطلح بعض الفلاسفة على تسميته باسم « انفعال الموجود بالحياة » أو « تعلق الكائن البشرى بالوجود » . ومعنى هذا أن اليأس نفسه لا يخلو من تعبير عن « حب الحياة » : ما دام الإنسان الذى يمر بتجربة اليأس إنساناً مُريداً يسعى جاهداً فى سبيل « التحرر » من مظاهر الألم والقلق والصراع . وإن « الحرية » لتنطوى فى أعماق ذاتها على إمكانية « إنكار ذاتها » ، وما هذه الإمكانية سوى ما أطلقنا عليه اسم « تجربة اليأس »

وإذا كانت هذه الإمكانية أمراً لا سبيل إلى استبعاده ، فذلك لأنها تمثل الثمن الضرورى الذى لا بد من دفعه ، إن لم نقل الضريبة الباهظة التى لا بد من تقديمها ، فى نظير الحصول على تلك الميزة الكبرى التى نتمتع بها — باعتبارنا كائنات حرة تفصل فى مصيرها بنفسها — وربما كان جبرييل مارسل Gabriel Marcel أبعد فلاسفة الفكر المعاصر عن الدعوة إلى التشاؤم أو المناداة بفلسفة اليأس ، ولكننا نراه يقرر مع ذلك أن « اليأس ممكن دائما وباستمرار ، وأنه يتخذ أشكالاً عديدة لا حَصْر لها » . ولكن من الممكن دائماً — فى نظر مارسيل أيضاً — أن ينتصر المرء على « اليأس » ، بمقتضى فعل من أفعال الحرية ، ألا وهو ذلك « الفعل » الذى يكتشف « القيمة » فيما وراء « الواقعة » الغُفْل . صحيحٌ أنه ليس أيسر على الإنسان من إنكار القيم والتنكّر للحرية ، ولكن من المؤكد أنه ليس فى وسعه — حتى عندئذ — أن يثبت أن « العبث » أو « اللامعنى » L'Absurde هو الكلمة الأخيرة ، للتجربة البشرية ، وأن « اليأس » هو الواقعة النهائية فى صميم دراما الوجود البشرى !

والواقع أن « العبث » ليس بأى حال من الأحوال « واقعة موضوعية » يلتقى بها المرء فى صميم خبرته ، بل هو أولا وبالذات « صفة » أو « كيفية » qualité لا توجد إلاّ إذا أردنا لها نحن أن توجد ، وذلك بمقتضى اختيارنا الحرّ ! ومعنى هذا أن « العبث » يكشف عن « عمى إرادىّ » يمنع صاحبه من رؤية تلك « القيم » التى لا تكف عن الانبثاق من أحضان العالم والتاريخ . ولما كان الإنسان يتمتع بحرية السّلْب والإنكار ، فإنه كثيراً ما يستخدم هذه الحرية فى إغلاق عينيه عن رؤية أسباب الأمل ومظاهر القيم ! وليس « الأمل » مجرد « واقعة محضة » أو « منحة » تجود بها علينا الطبيعة ، بل هو كسْبٌ تحققه « الحرية الإبداعية » حين تعرف كيف تحيل « المثل الأعلى » إلى « واقعة » ، وكيف ترْقَى بالواقعة — فى الوقت نفسه — إلى مستوى « المثل الأعلى » ! ولا غرو ، فإن « الحرية الإبداعية » تعلم أن « المستقبل » لا بد أن يبقى مفتوحاً أمامها ، وتدرك أنه لا بد لكل شىء من أن

يقبل التحقق عن طريق الجهد الإيجابي الفعّال . وإذا كان بصر الحرية الإبداعية موجهاً دائماً نحو الأمام ، فذلك لأنها تتحرك دائماً فى اتجاه « المثل الأعلى » الذى لا بد لها من العمل على تحقيقه . ومثل هذه الحرية لا تعشق إلاّ « النائى » أو « القاصى » أو « البعيد » : لأنها لا تصبو إلاّ إلى « القيمة » أو « المثل الأعلى » أو « الغاية القصوى » . وهذا هو السبب فى أنها تستشعر دائماً رغبة عارمة فى العمل من أجل « المستقبل » : لأنها تدرك أن « الأمل » لا ينصبّ إلا على « المستقبل » ! وهل يمكن أن يقوم « أمل » ، لو كانت الحياة مجرد « ماضٍ » قد انقضى ، و « حاضر » هو فى طريقه إلى الزوال ؟ !

الإنسان المعاصر : بين التشاؤم النظرى والتفاؤل العملى

إن مشاعر القلق ، والعبث ، والغربة ، والضيـاع ، والفراغ ، واليأس : مشاعر متواكبة قلما يسير الواحد منها بمفرده . وذلك لأن « اليأس » هو النتيجة الطبيعية التى لا بد من أن تفضى إليها حياة خاوية قد ارتفع عنها كل إيمان ضمنى بالقيم . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يستسلم لنداء « العبث » ، لكى لا يلبث أن ينحدر على طريق « اليأس » . وهنا يجىء فلاسفة « التشاؤم » ، فيعملون على إبراز الطابع الدرامى للوجود البشرى ، ويرسمون أمام الناس صورة قاتمة للحياة الإنسانية ، بوصفها حياة ألم ، وصراع ، ويأس ! وليس فى استطاعة أية فلسفة — بلا ريب — أن تتجاهل ما فى الوجود البشرى من طابع درامى أليم ، ولكنْ ليس فى وسع أى مذهب فلسفى — أيضاً — أن يغالى فى الدراما البشرية على نفسها ، لكى يجعل منها « قصة تافهة يرويها أحمق ! » . ومهما كان من أمر تلك الفلسفات التشاؤمية التى تُشَدِّد على نغمة « اليأس » ، وتعمل على تأكيد نبرة « القلق » ، فإن كل حياة إنسانية سويّة لا بد من أن تجد لنفسها — فى صميم نشاطها العملى — حلاً واقعيًا لمشكلة الشر الخاصّة بها . ولعلّ هذا ما عناه الطبيب الفيلسوف ألبير شفيتسر حينما قال : « إننى إذا كنت متشائماً نظريا ، فإننى متفائل عمليًا » .

والحق أن الحياة وحب الحياة أمران لا ينفصلان : فنحن لا نملك أن نعيش دون أن نتفتح للحياة ، بل دون أن نكتشف كل يوم أسباباً جديدة للحياة وحب الحياة ! وعلى حين أن « اليأس » يجيء فيغلق الكائن البشرى على نفسه ، لكى يجعل منه ذرة روحية تافهة لا تحيا إلا مع مشاغلها الخاصة ، ومشاكلها الذاتية ، نجد أن « الأمل » يحطم قيود الإنسان الذاتية الضيقة ، لكى يفتح أمامه أسباب « التوصل » مع العالم والآخرين . وعلى حين أن الانقسام ، والانفصال ، والعزلة : سمات ثلاث تسير دائماً جنباً إلى جنب مع القلق ، والعذاب ، واليأس ، نجد أن التكامل ، والتواصل ، والمشاركة : سمات أخرى تسير دائماً جنباً إلى جنب مع السكينة ، والغبطة ، والأمل . وربما كان الوجود البشرى أحوج ما يكون اليوم إلى الانتصار على أسباب القسمة ، والعزلة ، والانفصال ، حتى يكفل لنفسه حياة سوية لا تمزقها عوامل اليأس والقلق والعذاب . وليس من شك فى أن العالم المعاصر ، الحافل بمظاهر التخصص والتقسيم والتجريد هو الذى عمل على فصم عُرَى الوحدة التى كانت تربط الانسان البدائى بالعالم . ومن هنا فقد فطن علماء النفس وفلاسفة الأخلاق إلى ضرورة العمل على استعادة أسباب اتصال الإنسان بالعالم ، حتى يضمنوا للوجود البشرى ضرباً من التكامل والتواصل بينه وبين العالم . وربما كان من بعض مزايا « خبرة الأمل » أنها تعيد للإنسان وشائجه القوية بالعالم والآخرين . فتضمن له ضرباً من « الثقة » بالمستقبل ، والإيمان بالآخرين . وحين تتحقق « الوحدة » بين العالم الأكبر » ، « والعالم الأصغر » ، فإن من المؤكد أن « الحياة » لا بد من أن تكتسب « معنى » فى نظر الانسان . ولا غرو ، فإن « تجربة الأمل » تزود الكائن الأخلاق بطاقة روحية هائلة ، فتزيد من إيمانه بالنظام الأسمى Higher order الذى هو وحده الكفيل بتحديد الدلالة الكونية للإنسان . وليست « المثالية الأخلاقية » سوى هذا الإيمان القوى الفعال بأنه لابد للإنسان من أن يصبح — فى خاتمة المطاف — على نحو ما يريد أن يكون ، وأنه لا بد لكل مخاطرة أخلاقية من أن تأخذ على عاتقها مسئولية « المستقبل » ، دون تردد ، أو تخوف ، أو ارتياب !!

الفصل الثانى عشر

خبرة « الحب »

قد تكون « خبرة الحب » من أهمّ الخبرات الخلقية وأخطرها فى حياة الإنسان. وليس بين البشر مخلوقٌ لم يَلتقِ فى حياته بذلك « الآخر » الذى أثار اهتمامه، وأخرجه من وحدته، وعمل على تحويل كل انتباهه من « الأنا » إلى « الأنت »! وحينما تحدثت بعض الديانات عن « حب القريب »، فإنها كانت تعنى — بلا شك — تحوّل اهتمام الإنسان من « الذات » إلى « الغير »، أو — على وجه التحديد — إلى ذلك « الآخر » الذى هو « القريب ». وعلى الرغم من أن كلمة « الحب » تنطوى أولا وقبل كل شىء على دلالة عاطفية أو صبغة وجدانية، إلاَّ أن « الحب » — فى أصله — ميل إيجابىّ أو نزوعٌ عملىّ، يتجلّى فى تحوّل الاهتمام من « الأنا » إلى « الأنت ». والحقّ أن « الحب » ليس مجرد انفعال أو عاطفة أو وجدان، بل هو أولا وبالذات نية، واتجاه، وسلوك. وقد يخيل إلينا أحيانا أننا نحبّ الآخرين لذواتنا، ولكن الحب الحقيقى هو ذلك الذى يرى فى « الآخر » شخصاً يُحَبّ لذاته، دون أن يتخذ منه مجرد « أداة » أو « وسيلة » لإشباع أنانيته أو إرضاء ميوله الذاتية. ومن هنا فإن كلمة « الحب » لا تكاد تنفصل فى معناها عن كلمة « الإيثار »، على شرط أن نفهم من « الإيثار » أنه تحوّل تام لاهتمامات الشخص من دائرة « الذات » أو « الأنا » إلى دائرة « الآخر » أو « الأنت ». وعلى حين أننا نَلْقَى الآخرين فى العادة بروح اللاَّمبالاة أو عدم الاكتراث، إن لم نقل — فى بعض الأحيان — بروح العداء أو الخصومة، نجد أننا — عند الحبّ — نفسح للآخر مكاناً كبيراً فى أعماق نفوسنا، ونضع أنفسنا تماماً تحت تصرّفه، ونتفانى فى خدمة الآخر من حيث هو « آخر »! وهذا هو

السبب فى أن « الحب » يقترن فى العادة بالإخلاص ، والتفانى ، والوفاء ، والثقة ، والإيمان ، وغير ذلك من « القيم » الخلقية . ومهما اختلف فلاسفة الأخلاق في فهم طبيعة « الحب » ، فإنهم قد يسلّمون معنا بأن للحب مضموناً إيجابيًّا يجمل منه ضرباً من « التلقائية الإبداعية » .

ولنحاول عقد مقارنة سريعة بين « الحبّ » و « العدالة » ، لنرى إلى أى حدّ تختلف طبيعة « الحب » عن طبيعة « العدالة » . وهنا نرى أننا بإزاء « قيمتين » أو « فضيلتين » تمثّلان « موقفاً أخلاقيا » يتخذه الإنسان بإزاء أشباهه من الناس . ولكنْ ، على حين أن « العدالة » لا تهتم إلاّ بحقوق الآخر ومطالبه المشروعة ، نجد أن « المحبة » تهتم بالشخص نفسه ، وتعنَى به لذاته ، بغضّ النظر عن حقوقه ، واستحقاقه ، وقيمته . فالحب يتجه أولا وبالذات نحو « الوجود الشخصىّ » للكائن المحبوب ، دون التوقف عند أى اعتبار خارجىّ يمسّ مزايا الشخص أو عيوبه . وعلى حين أن « العدالة » ذات طابع سلبىّ : لأن مطلبها الأوّل هو فرض بعض القيود أو الحدود ، أو وضع بعض النواهى أو المحظورات ، نجد أن « المحبة » — من أولها إلى آخرها — ذات طابع إيجابى : لأن مطلبها الأول هو تحديد ما ينبغى عمله ، أو دعوة الفرد إلى التفتح التام للآخر أو القريب . وحينما قال أرسطو قديماً قولته المشهورة بأنه « لو سادت « المحبة » (أو « الصداقة ») Philia بين الناس ، لارتفعت الحاجة إلى القانون » ، فإنه كان يعنى بذلك أن « المحبة » تشمل « العدالة » وتطويها تحتها (لا العكس) أو لعله كان يعنى أن قانون المحبة لا يلغى قانون العدالة ، بل يطويه ، ويتجاوزه ، ويعلو عليه[1] .

---

(1) N. Hartmann : «Ethics», vol. II , Moral Values, pp. 269 – 270.

الدلالة الميتافيزيقية لخبرة الحب

وكما ميزنا « المحبة » عن « العدالة » ، فلا بد لنا أيضاً من أن نميّزها عن « الشفقة » . وربّما كان السبب فى الخلط بين « المحبة » و « الشفقة » ، أن المسيحية حين تحدثت عن « محبة القريب » ، فإنها كانت تعنى الإحسان إلى الشخص المعوز أو المحتاج أو الضعيف . وهذا ما حدا بفيلسوف مثل شوبنهاور إلى إقامة كل مذهبه الأخلاقى على أساس نظريته فى « الشفقة » ، مما أثار حفيظة نيتشه ودفع به إلى الثورة على الأخلاق المسيحية بأسرها ، وصبَّ جام غضبه على نظرية المسيح فى « محبة القريب » ! ولـكن « المحبة » تختلف اختلافاً جوهرياً عن « الشفقة » (كما بينّا فى كتاب سابق لنا تحت عنوان « مشكلة الحب ») ، لأن « الشفقة » تنطوى على معنى « التألم » أو « التعاطف » مع ما قد يوجد لدى أى شخص بشرى من مظاهر « ضعف » أو « مرض » أو « فقر » أو غير ذلك ، فى حين أن « المحبة » لا تتجه أولا وبالذات نحو أمثال هذه « النقائص » ، بل هى تتجه بطبيعتها نحو « القيم » . وحتى حينما نتجه بمحبتنا نحو شخص ضعيف أو مريض أو فقير ، فإن ما نحبه لدى هذا الشخص لا يمكن أن يكون هو «ضعفه» أو «مرضه» أو « فقره » ، بل هو شىء آخر يكمن وراء هذه كلّها ، ويخلع على هذا كل ما له من « قيمة » . والواقع أن « محبة القريب » هى فى صميمها إحساسٌ قوىّ بالقيمة الحقيقية للشخص البشرى ، خصوصاً حين تجىء بعض العوامل الخارجية أو الداخلية فتتهدّد تلك القيمة ، ومن ثم فإن هذه « المحبة » تتجه بطبيعتها نحو إنقاذ تلك « القيمة » أو العمل على صيانتها . ومن هنا فإن للمحبة طابعاً إيجابيا يتمثل فى « بذل » الذات بأسرها من أجل إنقاذ « إنسانية » ذلك الشخص المعذّب الذى ينطوى فى ذاته على شىء جدير بالبقاء ! وليس التفانى فى خدمة أى إنسان شقى أو ضعيف أو محتاج سوى مجرد تقديس أو احترام أو تبجيل لتلك « البشرية » التى تمثل «قيمة» فى حدّ ذاتها . وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن « المحبة »

— فى أصلها — لا تمكن أن تعد مجرد « رَجْع » أو « رد فعل » لأية حالة مؤقتة أو لأى ظرف طارىء يتعرض له الشخص البشرى ، وإنما هى اهتمام أصلىّ ، تلقائى ، بذلك « الآخر » من حيث هو « شخص » بحيث نتجه بكل عنايتنا ورعايتنا واهتمامنا نحو ذات « الآخر » ، ومواقفه ، وخبراته . . . الخ .

وهنا قد تبدو لنا « خبرة الحب » خبرة أصيلة ، فريدة ، إن لم نقل ظاهرة عجيبة مدهشة فى كل حياة الإنسان . فهذا المخلوق الذى يستشعر الحب لا يلبث أن يجد نفسه مستغرقاً فى حياة جديدة ، وكأنما هو قد غزا « ذاتا » أخرى ، فاستطاع أن ينفذ إلى خبرتها الخاصة ، وأن يتسلّل إلى حياتها الوجدانية العميقة ، وأن يخترق صميم كيانها الخلق بأسره ! وعلى حين أن كل « ذات » تبدو فى العادة وكأنما هى « عالم أصغر » مغلق على ذاته ، يجىء « الحب » فيحقق ضرباً من « التواصل الخلاق » بين « الأنا » و « اللا — أنا » ، وكأن « الذات » قد نجحت فى الخروج من عزلتها الأصلية ، أو كأنما هى قد تمكنت من التسلّل إلى ذلك « الآخر » الذى طالما ودّتْ لو استطاعت النفاذ إليه ! وقد يسارع المرء إلى الظن بأن مثل هذه « المحبة » هى فى جوهرها صورة من صور « المعرفة » ، ولكنه بسرعان ما يتحقق من أن فعل الحب ليس فعلا عرفانيا ينطوى على أى انتقال من « الذات » إلى « الموضوع » ، بل هو ضرب من العيان الوجدانى الذى يعرف طريقه إلى ذات « الآخر » ، عَبْرَ طرق أو سُبُل لا تستطيع المعرفة العقلية أن ترتادها .

ومعنى هذا أن « الحب » فعل من أفعال « التجاوز » أو « التعالى » Transcendence : لأنه ينطوى على عملية امتداد أو توسيع للخبرة الذاتية ، والوجدان الشخصى ، ما دام من شأنه بالضرورة أن يفتح أمام الذات عالم « الآخر » ، بما فيه من خبرات ومشاعر ، وقيم ، ومثل عليا . . الخ . وهذا هو السبب فى أن « الحب » كثيراً ما يتخذ طابع « الحدس » الذى يكشف

لناعن خبرة «الآخر» الباطنية ، وكأننا نشاركه عواطفه ، ونقاسمه انفعالاته ، ونعانى معه آلامه وآماله ، ونعيش — إن صح التعبير — سعادته وشقاءه وصراعاته وسقطاته ؟ وإذا كان البعض قد تحدث عن « معرفة » يملكها « الحب » ، فربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول عن هذه « المعرفة » إنها غير مباشرة : لأنها أقرب ما تكون إلى « التعرُّف » أو « التذكّر » ، (بالمعنى الأفلاطونى لهذه الكلمة : Anamnesis) . ولو شئنا أن نكون أكثر دقة وأشد تحديداً ، لكان علينا أن نقول إن الحب مشاركة أكثر مما هو معرفة .

بيد أن الحبّ — مع ذلك — لا يعنى الامتزاج أو التطابق أو الاتحاد التام : فإن من طبيعة فعل الحب أن يوسّع من عالم خبرتنا ، وأن يثرى مضمونها بمضامين أخرى جديدة ، دون أن يكون من شأنه القضاء على « المعادلة الشخصية » لأى طرف من الطرفين ، أو محو إحدى الذاتين فى الذات الأخرى تماماً . والحق أن « الآخر » لا يستحيل — عن طريق فعل المشاركة — إلى « أنا » ، بل هو يظل « آخر » أشاركه تجاربه ، وأقاسمه خبراته ، دون أن تذوب شخصيته تماماً فى شخصيتى . وليس من شك فى أن أفعال الرعاية ، والعناية ، والعون ، والاهتمام ، والمساعدة . . الخ : شاهدة على أنه ليس فى الحب أى امتزاج أو تطابق أو هوية ، بل هناك « فعل وجدانى » نعلو فيه على ذاتنا الخاصة ، ونعمد إلى الاهتمام بمصالح الآخر كما لو كانت مصالحنا تماماً !

وهنا يقرر هارتمان أن للحب طابعاً أوليا (أو قبليًا) : Apriori لأنه يمثل ضرباً من « الإدراك الحدْسىّ » الذى بمقتضاه « نفهم » الآخر « من الباطن » . وإذا كان المحب كثيراً ما يشعر بأنه قد أصبح « واحداً » مع المحبوب ، فما ذلك إلّا لأن من طبيعة « الإدراك الحدسى » الذى يشتمل عليه « الحب » أن يوحى إلى « المُحِبّ » بأنه قد نجح فى تحقيق ضرب من « الواحدية » مع « المحبوب » ! وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن نظرة الحب — بطبيعتها — نظرة عميقة مليئة بالاستبصار ، قادرة على

التنبؤ : بدليل أن المحبين يفهمون الكثير من أنصاف الكلمات ، ويدركون الكثير من وراء أتفه العلامات ، ويقرأون الكثير على الشفاه حين تعلوها أبسط البسمات ! إنهم « يرون » فى لمح البصر ، و « يفهمون » منذ الوهلة الأولى ، وكأنهم « يدركون » أعقد الحالات الباطنية بطريقة أولية حدسية ! وحينما « ندرك » الآخر عن طريق « الحب » ، فإننا سرعان ما نجد حياته الباطنية مكشوفة أمامنا ، وكأننا قد عرفناه منذ زمن طويل ! وربما كان أعجب ما فى هذا « الإدراك الحدسى » أنه معرفة أولية لا تقوم على الاستنتاج أو التعميم ، بل تقوم على العيان أو المشاركة الوجدانية . ونحن نعرف كيف وجد الفلاسفة فى هذا « التعاطف » سرًّا غامضاً حاولوا اجتلاءهُ ، فقال البعض منهم بأن « الفردية » هى مجرد « ظاهرة » أو « وهم » ، وأن الحياة بأسرها تمثل وحدة كلية شاملة ، بينما زعم البعض الآخر منهم أن « الحب » هو مجرد « عوْد » إلى « الوجود » الأصلى ، أو ارتداد إلى « الوحدة » الأصلية . . . الخ . ولكن كل هذه المزاعم تقضى على ظاهرة « التعاطف » ، بدلاً من أن تفسّرها ، لأنها تشوه حقيقة فعل « التعالى » على الذات » الذى يكوّن جوهر عملية « المشاركة الوجدانية » ، وبالتالى فعل « الحب » . ولا سبيل إلى فهم « خبرة الحب » اللهم إلا بإلقاء بعض الأضواء على فعل « التعالى على الذات » الذى هو فى صميمه الخطوة الأولى على درب « الإيثار » أو « الغيرية » .

الحب الشخصى يتجه أولا وبالذات نحو « القيم »

إن كثيراً من فلاسفة الأخلاق — وعلى رأسهم ماكس شلر ونيقولاى هارتمان وغيرهما — يحدثوننا عن « الحب الشخصى » أو « حب الشخص للشخص » فيقولون لنا إنه أعمق شكل من أشكال الحب : لأنه يكشف عن فضيلة « الشخصية » الواحدة ، حين تتفتح للشخصية الأخرى . والواقع أن من شأن كل حب أن يتجه بطبيعته نحو « القيم » : فإن كل « إروس » . Eros —

أيا ما كانت صورته — لا بد من أن يتطلع نحو « المثل الأعلى » . ولـكن ، على حين أن الحب الأخوى يتجه باهتمامه نحو القيمة الإنسانية الـكلية للشخص البشرى، نجد أن من شأن الحب الشخصىّ أن يركز كل اهتمامه حول الوحدة الفردية لهذا الـكائن المشخَّص — دون غيره — لـكى يتخذ منها « قيمة » خاصة يُسهم فى العمل على تحقيقها .

والحق أن من طبيعة « الشخصية » أن تنشد « التحقق » ، وإلّا لبقى « وجودها » مُنْلقاً على ذاته ، عاجزاً تماماً عن التفتح . ولـكن « الوجود للذات » لا يكفى وحده لضمان مثل هذا « التحقق » ؛ فلا بد لـكل شخصية من أن تنشد ذلك « الآخر » الذى يمكن أن « توجد له » ! ومن هنا فإن الشخصية الأخرى هى وحدها التى يمكن أن تشبع تلك الحاجة إلى التحقق ، وكأنما هى القطب الآخر الذى يكتمل به معنى « الشخصية » الواحدة . وإذا كان فى الحب « سر » Mystery ، فما ذلك « السر » سوى قدرته العجيبة على إشباع هذا النزوع العميق الباطن فى أعماق الشخصية الفردية ، وآية ذلك أن المحبّ يقدم للمحبوب هبة كبرى حين يوفر له هذا البُعْد الجديد الذى يضمن له أن « يوجد لذاته » ، بعد أن كان مجرد « موجود فى ذاته » . ومعنى هذا أن الحب الشخصى هو الذى يسمح للشخصية الفردية بأن تـكتشف معناها الذاتى : لأنه يوفر لها ما هى فى العادة عاجزة عن الحصول عليه بنفسها ، ألا وهـو إدراكها لذاتها . والواقع أن « المحب » يقدم لل « محبوب » مرآة صادقة يرى فيها « المحبوب » شخصيته وقد انعكست على صفحتها بتمامها ، وكأنما هو يُعينه على « إدراك ذاته » من خلال عملية حبّه الشخصىّ لتلك « الذات » . ولا عجب ، فإن شعور المرء بشخصيته قلما يتم إلّا من خلال وعى « الآخر » الذى يدرك قيمة « شخصيته » !

وإذا كانت « الشخصية التجريبية » قلما تستطيع أن تتجاوب تماماً مع قيمتها المثالية الذاتية ، فإن من شأن « الحب » أن يجىء فيركز اهتمامه بأكمله على تلك

« القيمة المثالية » ، لكى يحاول اختراق « الشخصية التجريبية » والامتداد نحو « الذات العليا » . وقد نعجب فى بعض الأحيان كيف يجىء « الحب » فيتعلق بشخصية ناقصة أو غير مترقية — أخلاقيا — ولكن الحقيقة أن بصر الحب — فى مثل هذه الحالة — يكون متجها نحو « المثل الأعلى » لتلك الشخصية ، وكأنما هو لا يرى « الشخصية التجريبية » إلّا فى ضوء ما لديها من « إمكانيات عليا » ترقى بها إلى ما فوق مستوى وجودها الفعلىّ . فما يتعلق به «الحب» فى « شخص » مثل هذا الكائن الناقص ، إنما هو « ميله » الأساسىّ ، أو « معادلته الشخصية الأكسيولوجية » ، أعنى « مثله الأعلى » من حيث هو نزوع نحو « التحقق » ، وكأن من شأن «الحب» أن يرى هذا « المثل الأعلى » متحققاً فى هذا «الشخص» أو — على أقل تقدير — فى سبيله إلى « التحقق » . ولعلّ هذا هو السبب فى أن الحب لا يرى فى الكائن التجريبىّ الناقص سوى اتجاه نحو « الكيان الأخلاقى السامى » الذى هو مُيسَّر له منذ البداية ! صحيحٌ أن حامل هذا « المثل الأعلى » كائن ناقص ، ولكن «الحب» حين يتطلع إلى « الشخصية » التى تحمل فى طواياها مثل هذه « القيم » العليا ، فإنه يزداد تعلقاً بذلك « الفرد » التجريبىّ الذى يسعى جاهداً نحو تحقيق تلك « القيم » . والحق أنّ « الحب الشخصى » لا يحيا إلّا على ذلك « الإيمان » الضمنى بالقيم العليا الباطنة فى شخص « المحبوب » . وليس « التنبؤ » الأخلاقى الذى ينطوى عليه « الحب الشخصى » سوى مجرد تعبير عن إحساس « المحب » بما لدى « المحبوب » من « قيم » أو « مُثُل عليا » . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب يرى «الكمال» فى « الناقص » ، ويدرك « اللانهائية » فى « المتناهى » — على حد تعبير هارتمان — .

وربما كان من أهم مميّزات « خبرة الحب » أنها تخلق بين الشخصين المتحابّين جوّاً أخلاقياً من نوع خاص ، ألا وهو جوّ الألفة ، والتفاهم ، والتبادل . فليس « الحب » مجرد تعاطف خارجى أو سطحىّ ، بل هو علاقة حميمة يسقط معها كل

تـكلُّف أو افتعال أو مجاملة ! وإذا كان من شأن « الحب الشخصىّ » أن يلتمس العزلة أو الوحدة ، فما ذلك إلّا لأنه « علاقة باطنية » تنزع بطبيعتها نحو « الوجود للذات » : Existence - for - itself . وليس من طبيعة مثل هـذه العلاقة أن تنشأ بين أكثر من شخصين : لأنها علاقة صميمة تقوم على التبادل المطلق . وهذا الموقف الشخصى الفريد الذى يَسِمُ بطابعه مثل هذا النوع من « الحب » يوسّع بالضرورة من دائرة « الشخصية » ، ويسمح لها بالتسامى إلى درجة عليـا تستطيع معها أن تحتضن الـكيان الشخصىّ للذات المحبوبة . وحينما يكون هناك « تبادل » حقيقى بين الشخصين المتحابين ، فإن ثمة « نظاماً أخلاقيًا » أسمى يجىء فيجمع بين هذين الشخصين ، وعندئذ لا يلبث كل منهما أن يجد نفسه أقدر على «النموّ الخلقى» مما كان من قبل حين كان بمفرده ! وهذا هو السرّ فى أن « الحب » يزيح النقاب عن الطابع « الإبداعى » للأخلاق البشرية ، وكأنما هو الذى يسمح لـكل ذات فردية بأن تعـــلو على نفسها . ولا غرو ، فإن كل مشاركة حقيقية ينطوى عليها « الحب » ، لا بد من أن تؤدى بالشخصين المتحابّين إلى التسامى فوق مستوى وجودهما الشخصىّ ، وكأن من شأن هذه العلاقة أن تضفى عليها كرامة لم يكونا يملـكانها حينما كان كل منهما يحيا بمفرده ! وعلى الرغم من أن للحب نقطة بداية فى الصيرورة الزمنية ، فضلاً عن أن له حياته ، وأطوار نموه ، وأزماته ، وصراعاته ، وتحولاته ، إن لم نقل بأنه قد يعرف الانحلال والموت ، إلّا أن من الممكن للحب أن ينمو ويزداد قوة ، متخطيا فى ذلك مشيئات المحبّين وقدراتهم ، لـكى يقوم هو نفسه بتحديد مصيرهم !

وليس من شأن الحب أن يكون مجرد اتحاد بين شخصيّتين تجريبيتّين ، بل هو فى الوقت نفسه اتحادٌ أسمى لنوعين مختلفين من « القيم » أو « المثل العليا » . ولهذا فإن القانون الذى تخضع له حياة الحب قانون أسمى يعلو على الوجود التجريبى للأشخاص المتحابّين ، ويعبّر عن « امتزاج اكسيولوجى » لمركبين مختلفين من

مركبات « القيم » . وقد لا يفطن الشخصان المتحابان إلى هذه الحقيقة ، ولكن من المؤكد أن « خبرة الحب » — بالنسبة إلى كل منهما — إنما تعنى صراع « الطبيعة الأخلاقية » — لدى كل منهما — من أجل التحقق ، وكأن كل «شخصية» منهما تسعى جاهدة فى سبيل العلوّ على نفسها . ومعنى هذا أن « خبرة الحب » هى التى تكشف عن الطابع اللانهائى للمصير البشرى : لأنها هى التى تُظْهِرُ إلى عالم النور ذلك الجانب الخفىّ المجهول من شخصية الفرد ، فتبين لكل فرد منا أن « الإنسان التجريبى » ليس هو كل شىء فى حياته ، وأن ثمة « إنسانا مثاليًا » يسعى جاهداً فى سبيل « التحقق » من خلال تجارب « الحب » المشتركة !

القيمة الأخلاقية للحب بوصفه أعلى الفضائل

إن الكثير من فلاسفة الأخلاق ليقولون إن الحب « فضيلة الفضائل » : لأنه ينطوى فى صميمه على قيمة أخلاقية كبرى ، ألا وهى « الإرادة الخيرة » أو « النية الطيبة» . وليس من شك فى أن الحب فضيلة إيجابية إلى أقصى حدّ : لأنه فى جوهره إثبات ، وإحياء ، وبناء ، فى حين أن الكراهية فى جوهرها إنكار ، وإفناء ، وهدم . والواقع أن الذين يعدّون « الحب » مجرد عاطفة أو وجدان ، يتناسون أن الحب أيضاً طاقة ، وإنتاج . وربما كان للحب من القوة ما يسمح للمحبين فى بعض الأحيان بأن يحققوا من الأفعال ما لا طاقة لغير ذوى الإرادة القوية بتحقيقه . فالحب يحشد كل ما لدى الفرد من طاقات ، ويعبئها فى خدمة محبوبه ، وكأن فى استطاعة المحبّ أن يضع كل وجوده الأخلاقى تحت تصرّف المحبوب ! وقد يقع فى ظن البعض أن كل ما يهدف إليه المحب هو تملك إرادة المحبوب ، أو العمل على إخضاعه والسيطرة على حريته تماماً ، ولكنّ هذه الرغبة فى «الامتلاك» هى أقرب إلى «الأنانية» منها إلى «الغيرية» . وقد سبق لنا أن قلنا إن فى الحب من «الإيثار» (أو « الغيرية ») ما يجعل « المحب » يضع نفسه أو وجوده بأسره تحت تصرف « المحبوب » ، وكأن كل « وجوده لذاته » قد استحال إلى « وجود للغير »

أو « من أجل الآخر » ! وهذا هو السبب فى أن الحب الحقيقى لا يكاد يعرف الرغبة فى التملك أو النزوع نحو السيطرة على «الآخر» ، لأنه حب إيثارى لا يرى فى « الآخر » سوى ذلك « الكائن المثالى » الذى هو ميسّر لبلوغه . والحق أن ما يراه « المحب » فى « المحبوب » هو على وجه التحديد هذا الذى لا يستطيع « المحبوب » ذاته أن يراه فى نفسه : لأنه يرى إرادته المجاهدة الساعية قُدُماً نحو تحقيق « كيانها الأخلاقى » ، أو على الأصح نحو « إبداع » قيمتها الذاتية بوصفها « شخصية » . ولا عجب ، فإن من شأن « الحب » أن يملك من « القوة » ما يستطيع معه تغيير الطابع الخلقى لذلك المخلوق الذى يتجه نحوه ، بحيث إن «المحب» — وحده — هو الذى يستطيع أن يجعل من « محبوبه » ما يراه فيه ، وما يحبّه منه ! صحيحٌ أن مثل هذا « التأثير » قد يلقى الكثير من الصعوبات من جانب « الإنسان التجريبىّ » ، ولكن من المؤكد أن كل من عانى « خبرة الحب » لا بد من أن يكون قد شعر بأن « حَضْرة المحبّ » هى أشبه ما تكون بقوة أخلاقية هائلة تتسامى بالفرد إلى مستوى « الإنسان المثالىّ » !

وليس من الضرورى أن يتخذ هذا « التأثير » طابعاً عقليا ، أو صبغة واعية ، بل هو قد يتحقق بطريقة وجدانية غامضة . وآية ذلك أن « المحب » قد يشعر بأن لديه طاقة خفية تعمل عملها فى نفس « محبوبه » ، كما أن « المحبوب » قد يحسّ بأن ثمة إلهاماً سرياً يأخذ بيده ويقوده على طريق « المثل الأعلى » الأخلاقى . وهنا قد يجد « المحب » ضرباً من السعادة فى الإحساس بأنه قد بلغ أعلى درجة يمكن أن يبلغها إنسان فى علاقته بإنسان آخر ، بينما قد يجد « المحبوب » نوعاً من الراحة النفسية فى الإحساس بأن ثمة شخصاً آخر قد اكتشف ماله من قيمة ، وأنه أصبح « شفافاً » أمام ذلك الكائن المحبّ الذى استطاع أن ينفذ إلى أعماق وجوده ! ولا شك أن «المحبوب» حين يدرك أن «المحب» يقدره فوق قدره ، ويرى منه أكثر مما يرى هو من نفسه ، فإنه قد يجد نفسه مدفوعاً إلى العلوّ على نفسه ، حتى يصبح أهلاً لما

يتوسّمه فيه « المحب » ! وبدلاً من أن يشعر « المحبوب » بأنه قد تعرّض لسوء فهم من جانب « المحب » ، نراه يحسّ بأنه قد وَجَد مَنْ يعرفه لأول مرة ، لـكى لا يلبث أن يسعى جاهداً فى سبيل التحول إلى تلك « الشخصية » التى رآها فيه ذلك « الآخر » .

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى القيمة الأخلاقية للحب ، لاستطعنا أن نتبين كيف أن هذه القيمة رهن بالنشاط الإبداعى للحب نفسه ، بوصفه « فعلا أخلاقيا » من الدرجة الأولى . وإذا كان ثمة « تحقق » يبلغ عنده « الحب » غاية كماله ، فما ذلك سوى اكتمال الـكيان الأخلاقى للـكائن المحبوب نفسه . وليست مهمة الـكائن المحب سوى العمل على استنهاض هذا « الـكيان الأخلاقى » من أجل رفعه إلى مستوى « المثل الأعلى » والوصول به إلى « الصورة » العليـا التى تبدت له (أى للـكائن المحب) منذ البداية . ولعل هذا هو السبب فى أن كل حب حقيقى لا يمكن أن يخلو من عملية « تحقق » أو « اكتمال » تتم عبر هذا التفاعل الحى الذى يتم بين الإرادتين المتحابتين ...

الحب الحقيقى هو فيما وراء السعادة والشقاء

إذا كان الناس قد دأبوا على تركيز أنظارهم حول القيمة الانفعالية للحب ، فذلك لأنهم قد وجدوا فى « الحب » عاطفة إيجابية إلى أبعد الحدود ، حتى لقد اقترنت هذه العاطفة فى نظرهم بأعمق انفعالات الغبطة ، والنشوة ، والسعادة ! وليس من شك فى أن خبرة الحب — أيا ما كان موضوعها — هى من أكثر خبرات البشر قيمة ، وخصوبة ، وثراء . وربما كان من طبيعة الحب أنه حين يأخذ بمجامع قلبين ، فإنه كثيراً ما يصور لهما أنه أزلى أبدى ، عالٍ على الزمان ، على الرغم من أن تجربة الحب نفسها تجربة زمانية ، سيكولوجية ، وجدانية ، لها بدايتها ، ونموها ، وانحلالها . والواقع أن المحبين يشعرون بأن للحب معنى خالداً ، وكأن من شأن الحب أن يكشف لهم عما فى أنفسهم من عنصر خالد لعله أن يكون

أفضل ما فى ذواتهم . وكل حب شخصى هو بطبيعته فردى ، إن لم يكن فريداً فى نوعه ، مثله فى ذلك كمثل حامله من جهة ، والموضوع الذى يتجه نحوه من جهة أخرى . ولكل حب أيضاً وجوده المثالى الخاص به ؛ وهو « الوجود » الذى لابد من أن يبدو للكائنين المتحابين حقيقة خالدة ! صحيح أن دوام الحب رهن دائماً بمدى قدرة « الإنسان التجريبى » على استبقاء هذه الحقيقة ، خصوصاً وأن « الإنسان التجريبى » هو الذى « يحب » ؛ ولكن من المؤكد أنه قلما يخلو « حب » من مثل هذا الإحساس السامى بالمشاركة فى حقيقة خالدة ، أو فى عنصر أزلى أبدى عالٍ على الزمان ! ولا شك أن الخارجين عن دائرة الحب لا يرون فى هذا الإحساس سوى مجرد « وهم » ، ولكنه فى نظر المحبين أنفسهم « حقيقة » لا يتطرق إليها أدنى شك !

وإذا كان الناس كثيراً ما يتحدثون عن « سعادة » الحب ، فإن هذا الوصف قد لا ينطبق تماماً على خبرة الحب . وآية ذلك أن الشحنات الوجدانية التى تنطوى عليها هذه الخبرة لا تتطابق مطلقا مع انفعالات الغبطة ، والنشوة ، والسرور ، إن لم نقل بأن « السعادة » نفسها أمر ثانوى فى الحب . والحق أن الحب يجمع بين اللذة والألم ، بين النشوة والعذاب ، بين السعادة والشقاء . وربما كان أعجب ما فى الحب أنه حين يبلغ درجة معينة من العمق الوجدانى ، فإن الألم والسرور عندئذ لا يلبثان أن يستويا ، وكأنما هو لا يبالى بالواحد منهما والآخر ، أو كأنما هو قد أصبح عاجزاً عن التمييز بينهما ! وهذا هو السبب فى أن عذاب المحبين قد يصبح مصدر سعادة لهم ، كما أن سعادتهم قد تصبح مصدر ألم لهم ! أو لعل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن القيمة الوجدانية المميزة للحب تقع فيما وراء كل من السعادة والشقاء ، لأنها تمثل وجداناً من نوع آخر ، أو عاطفة ذات رتبة مختلفة . ومعنى هذا أن الصبغة الوجدانية للحب تشتمل على مضمون روحى خاص وكأن الذبذبات المتلاحقة لموجات اللذة والألم لا تمثل فى حياة الحب سوى عامل فرعى أو عنصر ثانوى بحت .

وليس من المستبعد — فى خبرة الحب — أن يلتقى المحبّ بمحبوب يسومه العذاب ، أو أن يقع المحبوب تحت طائلة محب جائر تسيطر عليه إرادة التملك ، ولكن كل هذه الصور الشاذة من الحب لا تمنعنا من القول بأن القيمة الوجدانية الحقيقية للحب هى فيما وراء كل مشاعر اللذة والألم . وحينما يستحيل الحب إلى هوى عميق يطوى نفس صاحبه فى جو روحى عامر بالسكينة ، فهنالك تصبح المشاركة القائمة بين القلبين المتحابين أعمق بكثير من كل ماتنطوى عليه حياة الوعى أو الشعور ، كأنما هى قد استحالت إلى نور صافٍ يلمس برقة ناعمة أعماق « الحياة الروحية » للكائنين المتحابّين . وهنا يظهر لنا الطابع الروحى العميق الذى يتسم به الحب الشخصى : فإن من شأن هذا الحبّ أن يتخطى شتى الجوانب السطحية فى حياة الشخصين المتحابين ، لكى يوحّد بين وجودهما الباطنى العميق ، فى رابطة روحية وثيقة هيهات أن تنفصم عراها . وليس من النادر أن يقترن الحب الشخصى بضرب من النزاع السطحى أو الخلاف التجريبىّ ، الذى قد يحْنق له الطرفان المتحابان ، ولكن الملاحظ فى العادة أن هذا النوع من الحب كثيراً ما يظل محافظاً على بقائه ، على الرغم من كل تلك الخلافات أو الصراعات . صحيحٌ أن الحب الشخصى قد يجد فى أمثال تلك النزاعات ما يسبّب له ضرباً من الألم أو العذاب ، فضلاً عن أنه قد يقع ضحية لمثل هذا الصراع الأليم ، خصوصاً حينما لاتتوافر لديه القوة اللازمة لتجاوز حياة الصراع ، ولكن السمة الغالبة على الحب الشخصىّ هى أنه قلّما يحاول حل الصراعات التى تقلق باله وتربن عليه ، بل هو يجد السبيل إلى تجاوزها من أجل الامتداد نحو حالة أعمق من الانسجام الباطنى . والواقع أن الحب قدير على تحمل الألم والاستهانة بالعذاب ، لأن جذوره لا تكمن حيث تقوم جذور الصراعات والخلافات ، بل هى متأصّلة فى طبقات أعمق من كياننا الأخلاقى .

وليس من شأن الحب أن يمد جذوره فى الينابيع الروحية العميقة لحياتنا الشخصية فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يسمو بهذه الينابيع الدفينة إلى مستوى

الوعى أو الشعور ، أو أن يسلّط عليها بعض الأضواء الوجدانية الكشافة . وربما كان أعجب ما فى الحب أنه يزوّد تلك الأعماق السرية الغامضة بلسان فصيح لولاه لبقيت خرساء لا تنطق ولا تُبين ! صحيحٌ أن هذه اللغة قد تبقى ناقصة أو غير مكتملة ، ولكن من المؤكد أن لغة الحب ليست فى حاجة إلى ألفاظ أو كلمات ! وآية ذلك أن المحبين لا يشعرون بالحاجة إلى التعبير اللفظى ، نظراً لأن لديهم من صنوف اللغة (كالرموز ، والإشارات ، والإيماءات ، وشتى ضروب الكشف) ما يُغْنيهم عن لغة الألفاظ أو الكلمات ! وكثيراً ما يجد المحبوب فى قدرات النفس والبدن أدوات فعالة يضعونها فى خدمة تواصلهم الروحى ، وكأن الحب نفسه هو الذى يزوّدهم بالبصيرة القادرة على التفاهم العميق والمشاركة النفاذة . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن من شأن الحب أن يفتح فى أعماق النفس البشرية سراديب مجهولة حافلة بالكنوز الثمينة ! وهذا ما يستشعره المحبون حين يُعْلون من شأن الحب بوصفه تلك الخبرة النفسية الهائلة التى تُستخرج من نفس كل واحد منهم خير ما فيها ، وكأن القيمة الحقيقية للشخصية لا تظهر إلى حيّز الوجود إلاّ من خلال تجربة الحب . وهكذا نرى أن حياة المشاركة الباطنية العميقة لا بد من أن تبقى سرًّا مجهولاً لدى كل نفس لم تتح لها فرصة الحب ، ما دامت هذه النفس لم تلتقِ فى طريقها بالذات الأخرى التى تراها ، وتفهمها بحق !

هل يكون الحب صورة خاصة من صور « المعرفة » ؟

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل تكون كل قيمة « الحب » مقصورة على ما له من صبغة وجدانية باعتباره « ميلاً » أو نزوعاً أو « اتجاهاً وجدانياً » ؟ ألا يمكن أن نعد « الحب » أيضاً شكلاً من أشكال « المعرفة » ؟ هذا ما قد يجيب عليه معظم الناس بالسلب : فإن العنصر العرفانى فى الحب هو أكثر عناصره غموضاً وأعسرها تمييزاً . وآية ذلك أن الحب يتقبّل شخص « المحبوب » على نحو ما يراه ، أو على نحو ما يودّ أن يراه ، مما يدفع بالكثيرين إلى القول بأن « الحب

أعمى » ، وأنه سعيد فى عماه ، وكأنْ لا حاجة به أصلاً إلى الرؤية ! ولكننا لو أنعمنا النظر إلى عوامل « القيمة » التى أتينا على ذكرها فيما سلف ، لتبين لنا أنها جميعاً تفترض عنصراً أصيلاً من عناصر « المعرفة » . وإلاَّ فكيف للحب أن يتحرك صوب القيمة المثالية للشخصية ، أو حتى كيف له أن يجد طريقه إلى « الوجود الحقيقى » للإنسان ، إن لم يكن فى استطاعته أن « يفهم » ذلك الوجود أو أن « يدركه » بوجه ما من الوجوه؟ صحيحٌ أننا هنا بإزاء ضرب من « الفهم الوجدانى » أو « الإدراك العاطفى » ، ولكنه على كل حال شكل من أشكال « المعرفة » . ولا شك أن كل من ينظر إلى « المعرفة » على أنها مجرد « تفكير » أو « استدلال » أو « وعى عقلى » سوف يبادر إلى الاعتراض على اعتبار « الحب » مصدراً من مصادر « المعرفة » ، ولكن من المؤكد أن خبرة الحياة من جهة ، والوعى الخلقى من جهة أخرى ، لا يسمحان لنا بقبول مثل هذه النظرة القاصرة إلى « المعرفة » . ولما كان كل فهم حقيقى للقيم لا بد من أن يستند إلى « الوجدان » ، فإن العنصر الأساسى من عناصر « الإدراك التقييمى » لا بد من أن يرتكز على « الفهم الوجدانى » . وهذه الحقيقة تصدُق أولا وبالذات على « الحب الشخصى » ، ما دام هذا النوع من « الحب » ينطوى على إدراك وجدانى لبعض « القيم » الكامنة — ضمنيا — فى شخص « المحبوب » .

وقد يكون الناس على حق حين يقولون « إن الحب أعمى » : فإن الحب — فى الواقع — لا يرى ما هو ماثل أمام عينيه. ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنَّ الحب يرى ما ليس ماثلا أمام عينيه ، أو ما ليس فى متناول يده بالفعل ! ومعنى هذا أنه يمتد ببصره إلى ما وراء الواقع : إذ أن من طبيعة « عيانه » أن يكون صورة من صور « التنبؤ » Divination . وآية ذلك أن الحب يعِدّ الماهية « المثالية » الكامنة وراء الإنسان « الواقعى » بمثابة « الإنسان الحقيقى » . وحين نكون بصدد « الشخصية » ، فإن من المؤكد أن الموجود الذى « يحب » هو

وحده الذى « يرى » ، ف[illegible] ذلك الذى « لا يحب » هو « الأعمى » بمعنى الكلمة ! وعلى حين أن الرجل العادل يظل أعمى لا يرى الشخصية ، نجد أن الإنسان المحب الذى يتميز ماهية الشخصية يكاد يكون رجلا « غير عادل » ! وذلك لأن الأول منهما (ألا وهو الرجل العادل) مفتقر تماماً إلى كل عنصر من عناصر الحب ، فهو لا يرى إلا ما هو « متحقق » ، فى حين أن الثانى منهما (ألا وهو الرجل المحب) لا يرى إلا الشخصية المثالية . وهذا هو السبب فى أن « الإنسان المحب » لابد بالضرورة من أن يبدو لغير المحب بصورة الإنسان الأعمى ، بينما نلاحظ أن ما يراه « الإنسان المحب » هو — على وجه التحديد — ما يعجز عن رؤيته الإنسان غير المحب ! ولكن ليس من شك فى أن « الإنسان المحب » حين يمضى فى طريقه ، هو دائما على حق ، إذا قورن بذلك الحشد الكبير من « غير المحبين » ، لأنه هو وحده الذى « يرى » بحق ذلك « الشخص » الذى آثره بحبه ! ولما كان موضوع الحب بالضرورة موضوعاً فردياً — ألا وهو الشخصية المثالية — فإن من طبيعة قابلية الحب للمعرفة ، أو قدرته على المعرفة ، أن تبقى قدرة جزئية غير قابلة للتعميم.

وهنا قد يقال إنه لا موضع للحديث فى الحب عن أية «خبرة» أو «تجربة»: فإن المحبين لا « يتعلمون » شيئا ، ولا يستخلصون من خبرات حياتهم أى درس ؛ الأمر الذى قد يدفع برجل التجارب إلى السخرية منهم والتندر عليهم ! ولكن ربما كانت هذه الظاهرة بعينها هى مصدر كل ما فى الحب من « جدية » . وحتى حين تجىء كل الوقائع مؤيدة لما يقول به رجل التجارب ، فإن المحب يظل مع ذلك (من وجهة نظره المثالية) على حق ! والواقع أنه ليس ثمة تجربة ، حتى ولا تجربته الخاصة ، يمكن أن تعلمه أو أن تلقنه أى درس ، وذلك لأن من شأن حبه أن يركز كل بصيرته الحدسية على الشخصية المثالية للكائن المحبوب ! ولكن المحب لا يرى مثل هذه الشخصية المثالية فى استقلال تام عن الشخصية التجريبية ،

بل هو يرى الواحدة منهما عبر الأخرى ، أو من خلال الأخرى ، وكأنما هو يدرك « الذات المثالية » — أوليا أو حدسيا — من خلال « الذات الواقعية » . ومعنى هذا أن العنصر العرفانى — فى الحب الشخصى — لا يكاد ينفصل عن « الطابع الأولى » ، (أو القبلى) : Apriorism الذى يتسم به كل إدراك للقيم .

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنّ الحب الشخصى — وحده — هو الذى « يعرف » الشخصية باعتبارها « قيمة » : فإنه لمن الواضح أن الطريق الأوحد إلى « فهم » الشخصية هو طريق العيان أو الاستبصار أو الحدس ، أعنى طريق « الحب » الذى يتم عبره اكتشاف « المثالى » فى « الواقعى » . ولابد للحب — بادىء ذى بدء — من أن « يفهم » المثل الأعلى للشخصية ، حتى « يعرف » وجه التباين بينه وبين الشخصية الفعلية للكائن المحبوب ، ولكن من شأن الحب — بعد ذلك — أن يسعى ويجاهد فى سبيل العمل على تحقيق ذلك « المثل الأعلى » ، وبالتالى فإنه يسهم بنشاطه الخاص فى إبداع « الشخصية المثالية » للكائن المحبوب . ولا شك أن اكتشاف « المثل الأعلى » يتم هنا قبل المبادرة إلى « تحقيقه » : لأن عملية الإدراك أو التمييز لابد من أن تسبق النشاط البنّاء الذى يضطلع به « الحب » . ومعنى هذا أن كل « تحقيق » أو « إنجاز » ، بل كل إحساس بالتحقيق أو الإنجاز ، لابد من أن يرتكز على المعرفة النفاذة التى ينطوى عليها « الحب » الحدسى .

بيد أن « الحب » لا يرى فى « المحبوب » شخصيتين مستقلتين : شخصية واقعية وأخرى مثالية روحية ، بل هو يرى فيه شخصية واقعية تلتمس تحقيق مثلها الأعلى ، وكأن « المثل الأعلى » ماثل بطريقة مباشرة فى « الواقع » ، أو كأن « الكائن الواقعى » قد تسامى منذ البداية إلى مستوى « الكائن المثالىّ » ! وليس من شك فى أن « الحب » قد يتعرض للخطأ ، حين يتوهم أن الإنسان الواقعى هو بعينه الإنسان المثالى ، ولكن يبقى التصيد فى الحب أن يعرف المحب كيف يجمع بين مياه المثل الأعلى من جهة ، وإنسية الكائن الواقعى من جهة أخرى ، بحيث

لا يرى فى « المحبوب » سوى شخصية واقعية تسعى جاهدة فى سبيل تحقيق مثلها الأعلى . وهنا قد لا تخلو خبرة الحب من ألم وعذاب ، ولكن هذا الألم وذاك العذاب هما الثمن الباهظ الذى لابد للمحبين من أن يدفعوه للحصول على تلك الدرجة العليا من « المشاركة » و « العيان الخالص » . وليست حياة الحب سوى حياة روحية يقضيها المرء فى التعرف على ما هو جدير حقا بالمعرفة ، أعنى أنها حياة مشاركة يتعلق فيها الإنسان بأسمى وأرفع ما فى الإنسان! وإذا كان للحب الشخصى قيمة أخلاقية كبرى فى حياة الإنسان ، فذلك لأنه يخلع على الوجود البشرى عُمقاً ، ومعنًى ، وقيمة ، فيكسبه بذلك اتجاهاً ، وقصدًا ، وغائية[1] .

---

(1) cf. N. Hartmann : «Ethics», vol. II., ch. XXX III. pp. 368—381.

خاتمة

أما بعد ، فإن كاتب هذه السطور مقتنع تمام الاقتناع بأن المشكلة الخلقية تمثل فى الحقيقة جوهر التساؤل الفلسفى . وليس السبب فى ذلك هو أن « الأخلاق» ملتقى « النظر » و « العمل » فحسب ، أو أنها نقطة تلاقى كل من « الفكر » و «الإرادة» فحسب ، بل لأن « الحقيقة الأخلاقية » هى بمثابة همزة الوصل بين « العالم » و « الإنسان » ، أو بين « الواقع » و « القيمة » . . . والحق أن ما نطلق عليه اسم « الأخلاق » إنما هو فى صميمه احتجاج يتجدد يوما بعد يوم ضد ما فى « الواقع » من « نقص » أو « عدم كفاية » Insuffisance ، وإن كنا هنا بصدد احتجاج مقرون بالثقة والأمل فى المستقبل . فالأخلاق مَطلبٌ يفرض علينا بالضرورة شيئاً هو فى حكم « ما ينبغى أن يكون » ، ولكنه مطلب حر يستلزم تضافر الإرادة ، حتى تجىء الحرية فتحقق شيئاً يتجاوز كل ما أمكن تحقيقه حتى الآن ، ويعلو على كل ما وجد حتى اللحظة الراهنة !

ولابد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن طرح المشكلة الخلقية قد قادنا بالضرورة إلى إثارة قضية « القيم الخلقية » . وليس المهمّ أن يحدد الباحث ماهية « القيمة الخلقية » ، بل المهم أن يدرك دلالتها الحية فى صميم « الخبرة البشرية » . والواقع أن « القيمة الخلقية » ليست قيمة شاهدٍ عاقل ، أو متأمّلٍ ذكىّ ، يقتصر على فهم ما يجرى من أحداث ، أو يكتفى بملاحظة الوقائع ، دون أن يتدخل فى مجرى الأمور ، بل هى قيمة فاعل نشيط ، أو ذات عاملة ، تنخرط فى مجرى الأحداث لكى تُسْهم فى إنتاج الأشياء . والرجل المحايد الذى يرى نفسه بإزاء خصمين متصارعين ، فيقتصر على التساؤل : أيّهما — يا تُرى — سوف يكسب المعركة ،

إنما هو مجرد إنسان يتخذ موقف المؤرخ ، دون أن يكون لتفكيره أى طابع أخلاقى . ولا يصبح تفكيره « أخلاقياً » إلا فى اللحظة التى يأخذ فيها على عاتقه أن ينتصر لذلك الطرف المعيّن الذى يحارب بحق فى سبيل العدالة . ومعنى هذا أن « القيمة الخلقية » تفترض شعوراً غلاّباً لا يُقهر بأن المستقبل رهنٌ بالذات ، وأن الواقع — وحده — هيهات أن يشبع نهم الإرادة البشرية .

وإذا كان كثير من فلاسفة الفكر المعاصر قد فطنوا إلى ضرورة معاودة البحث فى « الفضائل » (وهو البحث الذى ظل مهملا — أو شبه مهمل — منذ عهد أرسطو) ، فذلك لأنهم قد أدركوا أن « الفضيلة » — أو على الأصح « القيمة الخلقية » — إنما هى قيمة « الحرية » من حيث هى « إرادة » . وقد رأينا فى تضاعيف هذا البحث كيف أن « الفضيلة » — أو « القيمة الخلقية » — تتطلّب دائماً : « العائق » obstacle ، و « الجهد » effort ، و « الألم » paein . فلا قيام للأخلاق بدون « الإرادة » التى تعبئ كل ما لديها من طاقات ، حتى تستطيع أن تحقق ما تريد لنفسها أن تكون .. وليس أيسر على الباحث — بطبيعة الحال — من أن يلغى دور « الإرادة » فى دراما « الأخلاق » ، لكى يقتصر على الحديث عن آثار « الاقتصاد » أو « المجتمع » أو « التغير الحضارىّ » ، ولكن كل هذه العوامل الخارجية لا تعمل تلقائياً ، بل هى تستلزم تضافر « الإرادة » التى هى الألف والياء فى قصة كل « تغيّر » ، أخلاقيا كان أم اجتماعيًّا . . .

وهنا قد يقال إننا نهيب ببعض المبادئ الميتافيزيقية الغامضة من أجل العمل على دَعْم « الأخلاق » ، فى حين أن « العلم » وحده هو الكفيل بتحديد أسس الحياة الخلقية ؛ ولكن الحقيقة أن « العلم » يتجه ببصره دائماً نحو ما هو قائم بالفعل ، فهو يعمد إلى الكشف عن « الطبيعة » ، وتحقيق امتداد « الماضى » فى صميم « الحاضر » ، على حين أن « الأخلاق » تدير ظهرها للماضى وتتجه بنا نحو « المستقبل » ، وكأنما هى تريد أن تطبَع هذا المستقبل الغامض (غير المحدَّد) بطابع

« المثل الأعلى » ، حتى يصبح « أفضل » مما كان عليه كل من « الماضى » و « الحاضر » . وهذا هو السبب فى أن « الإرادة » لابد من تضطلع بالدور الأكبر فى المجال الخلقى ، ما دام من شأن « الإرادة » أن تشعر بذاتها دائماً كقوة متعالية على المجرى الخارجى للأحداث ، وما دام من شأن هذه الأحداث أن تتغيّر تحت تأثير تدخل « الإرادة » . وعلى حين أن العالم يشعر دائماً بأن « للموضوع » مركز الصدارة أو الأولوية بالنسبة إلى « الذات » ، نجد أن رجل الأخلاق يشعر دائماً بأن « للذات » مركز الصدارة أو الأولوية بالنسبة إلى « الموضوع » . وليس من شك فى أن المهمة الأولى للأخلاق — على وجه التحديد — إنما هى دعوتنا إلى العمل ، أو على الأصح إلى بذل الجهد ، من أجل تحقيق مالم يوجد بعد ، أو من أجل تلقيح « الواقع » بعصل « المثل الأعلى » . وسواء اتجه نشاطنا الخلقى نحو تحصيل خير ما من الخيرات ، أم اتجه نحو أداء واجب ما من الواجبات ، أم اتجه نحو بلوغ غاية ما من الغايات ، فإنه فى كل هذه الحالات لا يمكن أن يكون مجرد نشاط ارتدادىّ يتجه نحو « الماضى » ، بل هو لابد من أن يكون نشاطاً تقدُّميًّا يتجه نحو « المستقبل » . وإذا كنا قد اعتبرنا « خبرة الأمل » خبرة خلقية أساسية فى كل حياتنا العملية ، فذلك لأننا قد وجدنا فى « الأمل » تعبيراً واقعيًّا عن قدرة الذات على تحقيق القيم ، وثقتها فى قدرتها الخاصّة على الخروج من « الماضى » ، والانتصار على « الحاضر » .

صحيحٌ أن دعاة اليأس لن يجدوا أدنى صعوبة فى اختلاق الحجج لتشكيكنا فى قيمة « الأخلاق » ، ولكن من المؤكد أن « الأخلاق » هى القوة الروحية الكبرى التى استطاعت أن تعلو بالإنسانية إلى مستوى أرقى بكثير من كل ما كانت تتمتع به فى ظل « التلقائية » المحضة ، أو « الطبيعة » الخالصة . وإذا كانت خبرة الإنسانية المتصلة ، من جيل إلى آخر ، قد سمحت لها بتجميع حصيلة من المعارف التى استطاعت أنْ تُمكِّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة

أغراضه ، فإن هناك أيضاً خبرة بشرية أخرى قد أتاحت للإنسان الفرصة لأن يستخلص أساليب السلوك والحياة التي لا بد من اتباعها، حتى لا تنحرف تلك القدرة البشرية الهائلة عن جادة الصواب ، وبالتالي حتى لا ترتد ضد الإنسان نفسه ! وهذا ما فطن إليه الوجود البشري — منذ اللحظة الأولى للتفكير الفلسفي — إذ سرعان ما تحقق من أنه لا بد له من تنظيم سلوكه ؛ ولم تلبث خبرات الحياة الطويلة أن علمت البشر ما كان فلاسفتهم قد أضنوا أنفسهم في دعوة الناس إليه ! وحين أحرز « العلم » في العصور الحديثة نجاحاً ساحقاً ، وقع في ظن البعض أن « المعرفة العلمية » قد حلت محل « المعرفة الخلقية » ، وأن « العلم » قد أصبح هو الكفيل بحل كل مشكلات « السلوك » ؛ ولكن التجربة لم تلبث أن أثبتت للناس أن ضحايا «اللاأخلاقية» أكثر بكثير من ضحايا «الجهل» ، وأنّ «العلم» نفسه لا يمكن أن يقوم إلا على دعامة من « الأخلاق » . وهكذا أدرك الإنسان أنه « ليس العلم هو الذي يصنع الإنسان ، بل الإنسان هو الذي يصنع العلم » ؛ وهو قد صَنَعَهُ بفكره وأخلاقه وقِيَمِه وقدرته على الإبداع !

بيد أن الكثيرين من أنصار « النزعة العلمية » المتطرفة قد توهموا أن مهمة علم الأخلاق هي الاقتصار على وصف وقائع السلوك ، دون الامتداد إلى الحديث عن أي « مثل أعلى » . وفات هؤلاء أن الوجود البشري — بوصفه كائناً مريداً حرًّا — لا يستطيع أن يحيا ، حتى في صميم مجتمعه وبين باقي أقرانه — دون أن يُصْدر حكماً على أخلاق مجتمعه ، أو دون أن يعمد إلى تقييم معايير بني قومه . وليس الإنسان حرًّا في أن تكون له « مُثُلٌ عليا » ، أو ألا تكون له على الإطلاق ، بل هو حرٌّ في أن يختار لنفسه هذا «المثل الأعلى» أو ذاك . إنه حرٌّ في أن يختار لنفسه الإخلاص لعبادة القوة والهَدْم ، أو التفاني في عبادة العقل والحب . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الناس جميعاً « مثاليون » فإن التجربة لتشهد بأن البشر أجمعين يعملون جاهدين في سبيل بلوغ بعض « المثل العليا » التي تسمو

فوق مستوى الإشباع العضوى أو اللذة المباشرة . وكل ما بين البشر من خلاف إنما ينحصر فى « نوع » المثل الأعلى،أو المُثُل العليا ، التى يؤمنون بضرورة العمل على بلوغها ، أو السعى فى سبيل الوصول إليها .

صحيحٌ أن الإنسان — مثله فى ذلك كمثل غيره من بنى الحيوان — يخضع لمجموعة من « القُوَى » التى تحدّد سلوكه ، ولكنه — من بين المخلوقات جميعاً — الكائن الأوحد الذى يستطيع أن « يفهم » تلك القوى ، والذى يملك — عن طريق هذا «الفهم» نفسه — القدرة على القيام بدور إيجابى فعّال فى تحقيق مصيره . وهو حين يفهم العوامل المختلفة التى تؤثر على سلوكه ، فإنه يستطيع أن يزيد من قوة (أو فعالية) تلك العوامل الخاصّة التى قد يكون من شأنها زيادة قوة الخير أو تغليب قوى الخير على قوى الشرّ . وحين يقرر بعض فلاسفة الأخلاق أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يتمتع بحاسّة أخلاقية ، أو يملك ما يصح تسميته باسم « الضمير » ، فإنهم يَعْنُون بذلك أن الموجود البشرى يجد فى ذاته صوتا باطنيا يردّه إلى ذاته ، أو أنه يملك حاسة تسمح له بمعرفة ما ينبغى له فعله ، حتى يصبح « عين ذاته » . فالضمير هو الذى يسمح للكائن البشرى بأن يظل على وعى بأهدافه فى الحياة ، وأن يقف على المعايير اللازمة لبلوغ تلك الأهداف . وإذن فإن البشر ليسوا مجرد ضحايا شقية لمجموعة من الظروف أو المقادير ، بل هم فى الحقيقة كائنات أخلاقية واعية تملك من القوة ما تستطيع معه تغيير ظروفها ، والتأثير على مقاديرها . وسواء أكانت تلك الظروف داخلية أم خارجية ، فإن فى وسعنا دائماً — ولو إلى حدٍّ ما — التحكم فى تلك الظروف ، أو العمل على التغيير من دلالتها بالنسبة إلينا . وربما كان الدرس الأكبر الذى تعلّمنا إياه « الأخلاق » هو أننا موجودات عاقلة حرة تملك باختيارها الانسياق وراء دوافع الهدم والكراهية ، أو التفانى فى خدمة أهداف البناء والحبّ . والواقع أن كُلاًّ من « الخير » و « الشر » لا يمثل مجرد واقعة آلية أو ظاهرة أوتوماتيكية ، بل

هو أولا وقبل كل شيء ثمرة لجهد إرادى أو اختيار خلقى . وليس يكفى أن نقول إن « الإنسان هو عين ما يعمل » ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « الإنسان هو ما يخلق من نفسه » ، وأنه فى الوقت نفسه ما يهدف إليه ، وما يريد أن يكون عليه ! وقد يكون « الموت » حقيقة ألبتة بالنسبة إلى الإنسان ، ولكن هناك مع ذلك فكرة أقسى على الإنسان من فكرة الموت ، وتلك هى أن يموت قبل أن يكون قد استطاع أن يحيا بالفعل ؛ ولاشك أن الأخلاق بوصفها « فنّ الحياة » إنما هى التى تأخذ بيدنا على دَرْب الحياة لكى تعلّمنا كيف نحيا !

والحق أننا حين حرصنا — فى تضاعيف هذا الكتاب — على ربط الأخلاق بالحياة ، وحين عمدنا إلى إثارة « المشكلة الخلقية » على مستوى « الخبرة المعاشة » ، فإننا لم نكن نقصد من وراء ذلك تقديم « أخلاق وجودية » ، أو وضع مذهب أخلاقى جديد نضيفه إلى قائمة المذاهب الأخلاقية المعروفة ، بل كنا نرمى أولا وبالذات إلى وصف « الخبرة الخلقية » على نحو ما يعانيها الموجود البشرى فى صميم حياته العملية . وهذا هو السبب فى أننا لم نتوانَ لحظة فى الكشف عمّا تنطوى عليه الحياة الخلقية من « متناقضات » ، وضروب صراع ، ومظاهر توتر . . . الخ . صحيحٌ أن « الأخلاق » كثيراً ما تظهر لنا بصورة « النظام » أو « التوافق » أو « الاتساق » ، ولكن الحياة الخلقية للوجود البشرى لا تتألف من مجموعة من الحالات المتسقة ، المنسجمة ، المتجانسة ، بل هى تقوم على سلسلة من المتناقضات الباطنية التى لا سبيل لنا مطلقاً إلى التحرر منها نهائياً ، أو القضاء عليها تماماً . والواقع أنه على الرغم من أنّ « الأخلاق » تمثل فى وجودنا مطلب « النظام » ، وتفرض على حياتنا ضرباً من « الوحدة » ، إلاّ أن من شأن « النظام » فى العادة أن يكون قاتلاً ، كما أن من طبيعة كل « توازن » أن يولّد ضرباً من الركود الروحى . . ومن هنا فإن كل « وحدة » تتوصّل إليها الذات ، لا تلبث أن تبدو لها غير مكافئة لطابع اللامتناهى » الذى تتطلبه « الروح » . ومعنى هذا أن « الأخلاق » تنفر من كل « روتين » أو « تحجُّر » ، لأنها

تأبى لنفسها دائماً أن تحيا على مجموعة من « الصيغ » الجامدة ، أو المبادئ التقليدية البائدة . ومن جهة أخرى ، قد تبدو الحياة الخلقية بحثاً مستمراً عن « الامتلاك » Possession ، ورغبة دائبة فى الحصول على بعض الخيرات ، ولكنها فى الوقت نفسه لا يمكن أن تقنع بأية حالة سكونية من حالات القدرة أو التملك ، بل هى لا بد من أن تتخذ طابع الحركة المستمرة والتوتر الدائب . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مطلب العزلة أو الحاجة إلى المشاركة ، فإن الحياة الخلقية لا يمكن أن تقوم على الوحدة المطلقة والفردية الضيّقة ، ولكنها فى الوقت نفسه لا تستطيع أن تذوب تماماً فى قيم الجماعة أو أن تحيا خارج ذاتها بصورة مستمرة . وكل هذه المتناقضات الأخلاقية إنما تدلّنا على أن « الفعل الخلقى » لا يمكن أن يكون مجرد صورة من صور « الخضوع » لأى قانون أخلاقى مُسَبّق ، أو مجرد « اتباع » لقاعدة من القواعد الأزلية المطلقة ، بل هو لا بد من أن يتخذ طابع النشاط الإبداعى الذى يحقق المرء بمقتضاه ضرباً من التوازن بين القانون العام من جهة ، والموقف التاريخى الخاص من جهة أخرى . ولا غرو ، فإن الأخلاق حليفة الصراع بين الواجبات ، بحيث أنها لا تكاد تظهر إلا فى اللحظة التى يجد فيها المرء نفسه بإزاء قاعدتين أخلاقيتين متعارضتين لا بد له من العمل على التوفيق بينهما . وكلما زاد حظ « الضمير الخلقى » من الإرهاف ، زاد إحساسه بالتعارض القائم بين الواجبات . وهذا هو السبب فى أن « التناقض » لا بد من أن يظل هو القوة المحرّكة للنشاط الخلقى بصفة عامة ، وللتفكير الأخلاقى بصفة خاصّة .

وأخيراً لا يسعنا سوى أن ندعو القارئ إلى تصحيح ما قد نكون تردّينا فيه من أخطاء ، فى وصفنا السريع لبعض متناقضات الحياة الخلقية ، آملين أن يكون رائده فى هذا التصحيح ، هو العودة إلى الخبرة الخلقية نفسها ، من أجل الكشف عما تنطوى عليه من جوانب ربما تكون قد خفيت علينا . وحسبنا أن نكون قد أثرنا لدى القارئ الرغبة فى طرح القضية ، والإحساس بما تنطوى عليه من جدّية . ونحن على ثقة فى النهاية من أن أول صورة من صور الأخلاق إنما هى الوعى بضرورة الأخلاق !

مراجع

سنقتصر — فيما يلى — على تزويد القارىء بثبت مجمل لأهم المراجع الأجنبية الحديثة فى علم الأخلاق ، دون الإشارة إلى المصادر الأخرى التى تعرضت للمشكلة الخلقية بطريقة عرضية ، أو كجزء من أجزاء الفلسفة العامة .

(أولا) المراجع الإنجليزية

1. Binkley (L, J.) : "Contemporary Ethical Theories", Philosophical Library, New-York, 1961.
2. Braithwaite (R. B) : "Theory of Games as a Tool for the Moral Philosophy. ", Cambridge, Cambridge Univesrity Press, 1955.
3. Ewing (A. C,) : " Second Thoughts in Moral Philosophy ", London, Routledge & Kegan Paul, 1959.
4. Hare (R. M.) : " The Language of Morals. ", Oxford, Clarendon Press, 1952.
5. Mayo (B) : " Ethics and the Moral Life. ", London, Macmillan, 1958.
6. Moore (G. E) : "Ethics" London, Oxford University Press, First Edition, 1912.
7. Moore (G. E.) : " Principia Ethica ",Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
8. Nowell-Smith (P.) : "Ethics." London, Penguin Books, 1954.
9. Ross (W. D.) : "Foundation of Ethics .", Oxford, Oxford University Press, 1959.
10. Ross (W. D.) : " The Right and the Good. ", Oxford, The Clarendon Press, 1930.
11. Schlick (M.) : "Problems of Ethics.", Translated by D. Rynin, New-York, 1939.
12. Sellars (W.) & Hospers (J.) : "Readings in Ethical Theory". New-York, Appleton — Century — Crofts. 1952.

13. Stevenson (C. L.) : " Ethics and Language. ", New-Haven, Yale University Press, 1944.

14. Toulmin (S.) : "The Place of Reason in Ethics.", Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

15. Warnock (Mary) : " Ethics since 1900 ", London, 1960.

وهناك مرجع شامل فى الأخلاق بعنوان :

16. "Approaches to Ethics.", Edited by W. T. Jones, F. Sontag, M.O. Beckner & R.G. Fogelin, Mc Graw-Hill, New-York, 1962.

(ثانيا) مراجع فرنسية

1. R, Bastide : "Les Grands Thèmes Moraux de la Civilisation Occidentale.", Grenoble, Bordas, 1943.

2. S. de Beauvoir : "Pour une Ethique de L'Ambiguité", Paris, Gallimard, 1947.

3. G. Gusdorf : "Traité de l'Existence Morale.", Paris, Colin, 1949.

4. G. Gurvitch : " Morale Théorquie et Science des Moeurs.", P. U. F , Paris, le éd., 1937.

5. V. Jankélévitch : " Traité des Vertus", Paris, Bordas, 1949.

6. V. Jankélévitch : " L'Austérité et la Vie Morale.", Flammarion, 1964.

7. V. Jankélévitch : " Le Pur et l'Impur.", Flammarion, 1965.

8. V. Jankélévitch : "L'Aventure, L'Ennui, Le Sérieux.", Paris, Aubier, 1966.

9. L. Lavelle : "Traité des Valeurs.", 2 volumes, P. U. F., 1949 — 1950.

10. R. Le Senné : "Traité de Morale Générale.", Paris, P. U. F., 1949.

11. J. Maritain : "Histoire de La Philosophie Morale.", Gallimard, 1964.

12. E. Mounier : "Traité des Vertus.", Paris, Editions du Seuil, 1949.

13. J. Nabert : "Eléments pour une Ethique.", P. U. F., 1942.
14. D. Polin : "La Compréhension des Valeurs", P. U. F., 1945.
15. D. Polin : "La Création des Valurs.", Paris, P.U.F., 1944.
16. D. Polin : "Du Laid, du Mal, du Faux.", P. U F., 1948.

(ثالثا) مراجع عربية

١ — د. توفيق الطويل : « الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها » ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .

٢ — د. محمد فتحى الشنيطى : ترجمة عربية لكتاب كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٥ .

٣ — د. نجيب بلدى : « مراحل التفكير الأخلاق » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .

٤ — د. زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٥ — د. زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، الطبعة الأولى ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٤ .

٦ — د. زكريا إبراهيم : « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

٧ — د. زكريا إبراهيم : « عود إلى مشكلات الأخلاق » ، مقال منشور بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٣٢ — أكتوبر سنة ١٩٦٧ ، من ص ١١ إلى ص ١٧ .

٨ — د. زكريا إبراهيم : « مبادىء الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

فهرس تحليلى

الباب الأول

متناقضات أخلاقية

الفصل الأول :

الأخلاق بين « النظر » و « العمل »

الفصل الثانى :

الأخلاق بين « النسبية » و « الإطلاق »

الفصل الثالث :

الأخلاق بين « الفرد » و « المجتمع »

الفصل الرابع :

الأخلاق بين « الاتباع » و « الإبداع »

الباب الثانى

نظريات أخلاقية

الفصل العاشر :

خبرة « الألم »

الفصل الحادى عشر :

خبرة « الأمل »

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولا : رسائل جامعية

١ — « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٩٤٩ .
٢ — « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراه الدولة جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ باللغة الفرنسية .
٣ — « المشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

ثانيا : مجموعة « مشكلات فلسفية » :

١ — مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر . طبعة ثالثة ، ١٩٧٢
٢ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة ، مصر طبعة ثانية ، ١٩٦٧
٣ — « مشكلة الفن » مكتبة ، مصر طبعة ثانية ، ١٩٦٧
٤ — « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة . ١٩٧١
٥ — « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠
٦ — « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩
٧ — « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١
٨ — « مشكلة الله » (تحت الطبع) .

ثالثا : مجموعة « عبقريات فلسفية » :

١ — « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ (نفد ويعاد طبعه الآن) .
٢ — « هيجل أو المثالية المطلقة » ١٩٧١ (صدر منه الجزء الأول) .
٣ — « ماركس أو المادية الجدلية » (معد للطبع) .

رابعا : دراسات فلسفية متفرقة :

١ — « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨
٢ — « برجسون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربي) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ .
٣ — « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ (نفد)
٤ — « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ (نفد)

٥ — « مبادىء الفلسفة والأخلاق » ، دار المعارف طبعة ثالثة ، ١٩٧٢

٦ — « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩ دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢ .

٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

خامسا : دراسات جمالية :

١ — « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، ١٩٦٦

٢ — « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع)

سادسا : دراسات إسلامية :

١ — « أبو حيان التوحيدى » مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤.

٢ — « ابن حزم الأندلسى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .

سابعا : دراسات سيكولوجية واجتماعية :

١ — « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨

٢ — « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩

٣ — « سيكولوجية المرأة » مكتبة مصر ، ١٩٥٧

٤ — « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ١٩٥٧

ثامنا : كتب مترجمة :

١ — « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) . القاهرة ، ١٩٦٥ .

٢ — « الزمان والأزل » لستيس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، ١٩٦٢

رقم الايداع ٢٥١٩ / ٧٩
الترقيم الدولى ٨ ـ ٣٦٧ ـ ٢١٦ ـ ٩٧٧

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه

يطلب من :

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

سعيد جوده السحار وشركاه